Class 209.3S Book Ol2
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_C0-ASP-781

L'ANIMA DELL' UMANESIMO

E DEL RINASCIMENTO

UBBLICAZIONI DELLA UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE
ERIE PRIMA: SCIENZE FILOSOFICHE VOLUME IV

FRANCESCO OLGIATI
Ordinario di Metafisica nella Università Cattolica del Sacro Cuore

L'ANIMA DELL'UMANESIMO E DEL RINASCIMENTO

SAGGIO FILOSOFICO

MILANO
SOCIETÀ EDITRICE «VITA E PENSIERO»

CATHOLIC SEMINARY
LIBRARY

209.3S
Ol2

79219

PROPRIETÀ RISERVATA

Finito di stampare il 17 aprile 1924

Milano - Scuola Tipografica «Figli della Provvidenza»

VIANNEY
LIBRARY

PREFAZIONE

Qual'è il significato filosofico dell'Umanesimo e del Rinascimento?

L'enunciazione di questo problema non potrebbe essere più semplice, nè più interessante; la soluzione, invece, è quanto mai ardua e complessa.

*Si tratta di cogliere e di valutare l'*anima *di due secoli, che furono la sorgente del pensiero attuale e della vita moderna. E se il penetrare nell'anima d'una persona è già difficile, quanto più lo diventa per un'epoca, e per un'epoca così ricca e feconda come l'Umanesimo ed il Rinascimento!*

Lo spirito d'un periodo storico è il principio vivificatore di ogni fatto, e si manifesta, quindi, sotto mille forme, dai sistemi dei filosofi ai canti dei poeti, dalle creazioni dell'arte sino ai rivolgimenti politici, dalle dottrine giuridiche allo sviluppo economico, dal progresso scientifico al palpito religioso delle coscienze. Per giungere a questo spirito, che s'incarna nei vari momenti d'un tempo ed organizza in un tutto unico le diverse vicende, non c'è che una via, molto faticosa, da battere. Bisogna sforzarsi di risalire da una molteplicità apparentemente caotica all'unità: ma non ad un'unità statica, ad uno schema morto e vuoto, ottenuto mediante la riduzione ai minimi termini della ricchezza della storia; bensì ad un'unità viva e dinamica, che spieghi ogni individuo, ogni fatto, persino ogni data ed ogni gesto, e chiarisca il nesso dell'epoca sia col passato, come con l'avvenire.

Per far questo, io ho creduto opportuno partire dalle principali personalità di quel tempo: le ho affrontate ad una ad una, per afferrarne la fisionomia ed il carattere, per cominciare a ridurre ad unità i loro atti, le idee, i sentimenti, in una parola tutta la loro vita. Mi parve che l'anima dell'epoca dovesse in modo speciale vibrare in coloro che l'hanno vissuta e creata e non ho avuto paura di cadere nell'abisso dell'atomismo, di conside-

rare, cioè, la storia come la tregenda di tanti spiriti folletti, danzanti nella notte oscura dei secoli scorsi, ciascuno con la propria caratteristica e per proprio conto. No; poichè ogni personaggio è il centro d'una situazione; e per capirlo davvero, è necessario rannicchiarsi nella sua coscienza, quasi questa fosse una centrale telefonica, ed attendere al maggior numero possibile di comunicazioni, con le risposte e le reazioni relative. Nessuno vive isolato ed avulso dal suo momento storico: nè è possibile la conoscenza profonda del singolo, senza la conoscenza della sua connessione col tutto che lo circonda. Il singolo, nonostante la sua autonomia individuale, è una nota collegata con le altre; attraverso le diverse note si può giungere all'espressione musicale completa, si può cioè risolvere il problema del significato d'un'epoca.

Non si tema, quindi, che io sia cascato, seguendo un tal metodo, nell'apriorismo cervellotico di chi si balocca con quattro ideuzze o con quattro formulette cabalistiche. Non avrei saputo che farne di visioni storiche, che con un colpo d'occhio vi sintetizzano tutta una civiltà. Alla pretesa genialità di certe facili intuizioni, le quali altro non sono se non splendore di lucciole nelle tenebre di un superficialismo incosciente, non esito a preferire gli sgobboni, che con la lente d'ingrandimento e con pazienza indagatrice passano i loro anni sui documenti. I tesori, accumulati da questi ricercatori, mi sono stati utilissimi nello stadio preparatorio *del volume. E se questo esce senza l'apparato esteriore dell'erudizione, senza note, con pochissime date, senza cenni di documentazione, ciò è dovuto alla natura del lavoro. Era proprio il caso di seguire il consiglio, che Pio XI, il dotto Pontefice, che oggi regge la Chiesa, dava un giorno, a Milano, a noi, giovani studiosi. «Quando avrete finito le vostre costruzioni, — ci diceva con finezza e con sorriso manzoniano — levate le impalcature! Si pubblicano spesso volumi, che assomigliano ad edifici terminati, intorno ai quali l'architetto vuole che ponti e impalcature siano per sempre conservati!» Trattandosi, ripeto, d'un volume d'indole filosofica, non di erudizione storica, era doveroso sacrificare quest'ultima; e, del resto, scorrendo queste pagine, tutti si persuaderanno d'un tratto, che non sarebbe stata per me ardua fatica corredare ogni dieci righe con una lunga serie di indicazioni, di citazioni di libri e di articoli, con osservazioni e con riferimenti, con notizie biografiche e bibliografiche.*

Pur essendo, però, grato agli eruditi, debbo soggiungere che se

il loro materiale è necessario, non è sufficiente; ci dà il corpo, non l'anima.

La ricerca, ad esempio, delle fonti, dalle quali un filosofo ha attinto le sue idee, serve per iniziarci al contatto con un pensatore; ma è chiaro che se io vi facessi conoscere con scrupolosissima esattezza da quali cave furono tratti i marmi usati per il Duomo di Milano, non vi avrei ancora detto cos'è la grande basilica. Le idee di Platone, quando S. Agostino e S. Tommaso le identificano con Dio, sono qualcosa di essenzialmente diverso della teoria platonica ed assumono un colorito agostiniano o tomista, che nessun esame delle fonti potrebbe rivelarmi, ma che solo sarà percepito da chi ha intuito l'anima di S. Agostino o dell'Aquinate. Così pure, gli episodi, ed anche le leggende fiorite intorno ad un personaggio, e tutti gli avvenimenti della sua vita, sono tutt'altro che da sprezzarsi: per la conoscenza d'un lago giova fare una bella gita in barca; tuttavia nessuno vi sarà che stimerà superflua la fatica del palombaro, che detesta la superficie e scende nel profondo.

In breve, l'erudizione ci porta dinnanzi ad un castello; ma le anime grandi sono sempre un castello chiuso, in cui non è cosa facile il penetrare. È indispensabile avere una grande pazienza. Talvolta bisogna stare in contatto con un autore per diversi anni, vivere a lungo in comunione spirituale con i suoi scritti, non perdersi di coraggio se magari, quanto più lo si legge, tanto più diventa una x *incognita. Adagio adagio una finestra, una porta si apre. Oggi è una parola, domani una frase. Il ponte levatoio si abbassa. Il castello è conquistato, ed è nostro per sempre.*

Quando diversi personaggi di un'epoca sono compresi a questo modo, succede un fenomeno ben noto agli studiosi della storia. Ogni individuo, colto nella sua anima, diventa una lampada rischiaratrice. La luce è fatta; le singole parti si completano a vicenda; gli avvenimenti stessi appaiono connessi con le dottrine; fatti e teorie si organizzano fra loro; l'unità è raggiunta: abbiamo l'anima, *il significato di un periodo storico.*

Ecco, in breve, i criterî, che mi hanno guidato nella disamina dell'Umanesimo e del Rinascimento. E siccome il risultato a cui sono giunto differisce da quello di altre correnti filosofiche, ho voluto essere nelle citazioni delle interpretazioni opposte alla mia, d'una larghezza, che a prima vista potrà sembrare eccessiva, ma che a me parve doverosa, perchè è bene aver dinnanzi

a sè tutti gli elementi di un giudizio sereno. Ho utilizzato i lavori migliori, apparsi — più che in Inghilterra ed in Germania — in Francia ed in Italia. Non esito a riconoscere che nelle particolarità accessorie e per qualche personaggio una meditazione più accurata e più calma potrà indurmi a cambiare qualche dettaglio e magari qualche capitolo. Si consideri pure questo libro come un primo abbozzo, che deve essere corretto, modificato, perfezionato. Ma ciò che oramai mi par ben difficile mutare, è l'idèa principale. Quando ho iniziato il lavoro su l'Umanesimo ed il Rinascimento, il mio giudizio era ben diverso; lo studio e la meditazione mi condussero, senza che l'avessi preveduto, alla conclusione, che costituisce il pensiero organico del volume.

Con la coscienza di aver lavorato con serietà, io presento il risultato ottenuto ai miei giovani amici dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, nella speranza che servirà loro come uno strumento di ricerca e potrà forse orientarli un poco nella loro formazione filosofica.

F. O.

Milano, 19 marzo 1924.

INTRODUZIONE

I.

IL TRAMONTO DI SAN TOMMASO

In una delle sue famose lezioni all'Università di Napoli, tenute negli ultimi mesi del 1862, Bertrando Spaventa, tracciando la storia del pensiero italiano nelle relazioni con la filosofia europea, aveva suscitato scandalo e stupore in uno dei suoi discepoli, il quale, meravigliato per l'arditezza delle idee del Maestro, lo accusò di «voler distruggere la Scolastica». «Non sono io, — gli rispose lo Spaventa nella pubblica scuola, — ma è la storia, che si è incaricata da un pezzo di questa faccenda.... Pigliatevela col Cardinale di Cusa; giacchè egli primo, il Cardinale, scosse quel giogo, che il mio accusatore si duole che voglia scuotere io. Si rassicuri pure il mio accusatore, e stia tranquillo; quel giogo è non solo scosso, ma infranto da più secoli, e, checchè si dica o faccia per rappezzarcelo sopra le spalle, non sarà altro che un innocente desiderio o piuttosto una pia commemorazione».

San Tommaso è morto. Egli non è più un'idea vivente; è, piuttosto, una tomba. Splendida tomba, se si vuole, simile a quella dei Re dell'antico Egitto; ma nulla più. Ciò che v'era di eterno nel suo pensiero è passato nella filosofia moderna. Bisogna esser privi di ogni e qualsiasi senso della storicità, per sognare la sua risurrezione. Noi, della metafisica dell'essere convinti assertori, siamo mummie, indegne di vivere nell'epoca attuale; la storia ci ha liquidati e sepolti.

Così, ad una voce, parlano e pensano tutti i pensatori contemporanei, aderenti alle diverse scuole filosofiche. Ed il loro giudizio inesorabile, mille volte ripetuto, sembra essere

confermato nella storia della filosofia, dall'Umanesimo e dal Rinascimento in poi. La metafisica dell'essere, la Scolastica, il sistema tomista — dal Quattrocento e dal Cinquecento sino a noi — è andato perdendo terreno; somiglia ad un cadavere che si decompone nel silenzio uggioso dei chiostri e degli ambienti chiesastici, mentre fuori, sotto il libero sole, cresce, si afferma e si sviluppa la speculazione e la vita moderna, in perfetta antitesi con l'anima della speculazione e della vita medievale. Vi sono, sì, dei fossili, dei cervelli incartapecoriti, dei ripetitori meccanici o commentatori di Tommaso d'Aquino; ma la vita non è in questi salici piangenti intorno ad un glorioso monumento funebre; è negli umanisti, nei filosofi della Rinascenza, nelle concezioni nuove, nella nuova civiltà, che ha le sue radici nella terra dove il tomismo dorme il sonno della morte, e si alza come pianta vigorosa, coi suoi mille rami, ricca di vitalità esuberante.

***

Per comprendere la motivazione di questa sentenza di condanna, bisogna cogliere i *due punti di vista, non solo diversi, ma opposti*, che, secondo i nostri avversari, distinguono l'epoca antica dall'epoca nostra.

Polemizzando con Maurice De Wulf, dell'Università di Lovanio, Giovanni Gentile nel suo volume su *Il Modernismo ed i rapporti fra religione e filosofia*, ricorda che la Scolastica, a simiglianza di ogni altro sistema filosofico, è « un fatto storico. Come tale, essa, a dir proprio, non si definisce, ma si rappresenta, si rivive. Fu nella vita e può risorgere nella nostra mente ricreatrice come un'intuizione concreta che gli uomini ebbero del mondo guardato da un certo punto di vista, in cui realmente essi erano collocati: punto di vista, dal quale lo storico deve anch'egli oggi saper guardare il mondo. La base di ogni sistema filosofico è la posizione, quello che i tedeschi dicono *Standpunkt*, il centro nel quale lo spirito filosofico s'è posto, e dal quale ha girato attorno lo sguardo. Questo centro, questa situazione spirituale è il fulcro del sistema, e l'anima della sua storica individualità. Lasciatevi sfuggire questo centro; la storia s'invola e i sistemi si assimilano e si

confondono, e il fatto di una volta potrà essere il fatto di tutti i tempi».

Il Gentile giustamente sostiene che l'essenza, l'indole, il valore d'una filosofia dipende dall'anima vivificatrice che la informa. Ed in una mia recente pubblicazione intorno a *L'anima di S. Tommaso*, io ho cercato appunto di cogliere lo *Standpunkt* di tutto il sistema tomistico e di mostrare come questo centro ispiratore faccia di S. Tommaso il filosofo più rappresentativo di tutta l'antica speculazione.

Certo, San Tommaso non è l'unico pensatore dell'antichità; accanto a lui, e prima di lui, noi troviamo filosofi grandi ed immortali, da Socrate a Platone, da Aristotele a S. Agostino, da S. Anselmo a S. Bonaventura. Tuttavia, egli non fu scelto a capriccio da Leone XIII a maestro delle scuole cattoliche e non a torto gli avversari del pensiero medievale si scagliano sopratutto contro le sue *Somme*. Poichè nessuno, prima o dopo di lui, seppe riassumere il pensiero antico ed il pensiero cristiano in una sintesi tanto completa, qual'è la sua *filosofia dell'essere*. Nessuno, meglio di San Tommaso, seppe esprimere la tesi dell'*essere come realtà ontologica*, che dai presocratici sino al secolo XIII era stata lentamente elaborata in una maturazione ininterrotta. A quella tesi, che è il principio vitale di tutta la coltura antica ed è la vera anima della concezione sistematica tomistica, il genio di San Tommaso diede tutto lo sviluppo ed il perfezionamento di cui esso era capace, vivificando così un mondo di scoperte e di dottrine e presentando nell'unità organica di un sistema parecchi secoli di speculazione.

In tale sistema, il punto di vista centrale è l'Atto puro, l'Essere, il Trascendente, Dio. La realtà ontologica, perciò, è concepita a questo modo: dall'Essere per essenza, dall'Essere perfettissimo che è la pienezza dell'essere, sgorga per una libera azione creatrice ogni qualsiasi altro essere, come da un unico sole discendono i raggi diversi. L'origine di tutti gli esseri dipende dall'Essere: la loro possibilità, la loro esistenza, la loro natura, la loro conservazione, il loro sviluppo ha riferimento all'Essere; il loro fine ultimo è ancora l'Essere, Dio. Gli esseri ragionevoli devono di conseguenza subordinare ogni e qualsiasi azione all'Essere divino. Il soggetto umano non è l'Assoluto; non può darsi le sue leggi, perchè non si dà il suo essere; non può creare la sua vita e la storia a capriccio o se-

condo le proprie passioni, ma ha l'obbligo morale di seguire la linea del dovere impostagli dalle relazioni sue con l'Essere e con gli esseri. Siccome ogni e qualsiasi essere dipende dall'Essere, così ogni e qualsiasi attività, sia essa individuale o sociale, artistica, letteraria, scientifica, economica, religiosa, dev'essere subordinata all'Essere.

Essendo tale il fondamento della metafisica dell'esseré e la sua applicazione pratica, il tomismo medievale non implicava affatto la *distruzione del soggetto*, della vita, del progresso, ma solo esigeva la *subordinazione* di tutto a Dio; esso non conduceva all'annientamento, perchè l'io diventava forte della potenza di Dio. E neppure la *natura* veniva disprezzata o vilipesa. Quando Paolo di Tarso proclamava il suo *nihil sine voce* ed in ogni essere coglieva una parola che gli accennava a Dio; quando Agostino d'Ippona concepiva l'universo come un'armonia, di cui ogni cosa era una nota osannante alla divinità; quando Francesco d'Assisi si estasiava nel verde della sua Umbria o nel canto degli uccelli, l'atteggiamento spirituale di questi grandi era consono alla metafisica dell'essere, sistematizzata poi da San Tommaso. Poichè, tutto derivando da Dio, anche la natura è da concepirsi collegata con Lui; e solo la si deve fuggire o temere, allorchè diventa un pericolo, una tentazione, un incentivo a ribellarsi a quel Dio che l'ha creata.

Si noti bene: questa subordinazione del soggetto, della natura e di ogni e qualsiasi essere all'Essere, non è soltanto la filosofia insegnata all'Università di Parigi, dall'alto della sua cattedra, da Tommaso d'Aquino. È anche la dottrina, che a Roma i Pontefici seguono come norma essenziale e direttiva della loro azione; come, d'altra parte, è tendenzialmente l'anima di tutta la storia di quel tempo, dall'attività politica ed economica, sino alle creazioni della letteratura e dell'arte d'allora.

Quando le orde barbariche inondano l'impero romano ed il torrente devastatore degli Unni, dei Goti, dei Vandali, dei Longobardi scende e distrugge; quando la Chiesa li affronta, li soggioga, li modifica, li vince, è la metafisica dell'essere in atto che noi contempliamo. Leone I di fronte ad Attila, non

è un uomo, è un'idea; ed il barbaro capisce e cede. Gregorio Magno, inviando in Inghilterra Agostino ed i quaranta evangelizzatori, non manda dei monaci; manda un sistema, che i secoli posteriori avrebbero elaborato. Carlo Magno, la personificazione dei tre elementi costitutivi della nostra civiltà, l'elemento germanico, romano e cristiano, che l'anno 800, il giorno di Natale, in San Pietro si fa incoronare imperatore da Papa Adriano e sogna una grandiosa unità, un organismo statale vivo e potente, un Sacro Romano Impero che tutti raccolga sotto il suo scettro, riceve non una corona soltanto, ma un monito, la subordinazione cioè dell'attività politica e sociale e imperiale a Dio, all'Essere ed al suo rappresentante in terra. E attraverso il conflitto fra Chiesa ed Impero, attraverso la lotta per le investiture, attraverso il cozzo tra tiara e corona è sempre la battaglia fra due principî, fra due metafisiche che si verifica. Il castello di Canossa, nel 1087, nella figura di Enrico IV umiliato, a piedi nudi, in abito di penitente, tremante di freddo e di fame, implorante perdono da Papa Ildebrando, nonostante le critiche che la scena può sollevare, rappresenta il trionfo della stessa idea. E Federico II, col suo concetto programmatico: « l'Impero in Italia e la Chiesa nell'Impero », coi suoi giureconsulti, col suo Pier delle Vigne, con la sua lotta contro il Papato, non è se non l'idea opposta, ossia una metafisica opposta, che in Benevento, come ben fu detto, nella persona dell'infelice Manfredi, cadeva ferita nel cuore. Guelfi e Ghibellini sono due eserciti, i quali, in ultima analisi, rappresentano due bandiere filosofiche diverse. Innocenzo III e Bonifacio VIII, il primo con la sua bolla *Per venerabilem*, l'altro con l'*Unam Sanctam*, enunciando la tesi della subordinazione della potestà temporale alla spirituale, non facevano altro che applicare nella politica la metafisica dell'essere.

In una parola, la metafisica nostra si trova, sì, nell'enunciazione astratta delle *Somme*, ma anche nella vita e nella storia, dalle Corporazioni medievali d'arti e mestieri, che l'attività economica sottomettono alla legge morale cristiana, sino allo svolgimento della legislazione, ai codici ed alle pandette; dalle manifestazioni dell'arte, sino all'opera moralizzatrice della Chiesa.

È notissimo — ricorda Giuseppe Toniolo nella sua prolusione sull'*Economia toscana del Rinascimento* — che la sin-

tesi scolastica, « iniziatasi in forma positiva in seguito al vigoroso impulso che a tutto l'incivilimento impresse ed assicurò Gregorio VII, raggiunse il suo splendore nel XIII secolo con S. Tommaso d'Aquino, estese le sue tende a tutta Europa, e, alla sua ombra, non solo educò gli intelletti, ma accendendo ed informando di sè le volontà operative, divenne feconda di una serie di istituti d'ogni specie, attinenti alla vita dell'individuo, delle famiglie, della società, dello Stato ». E fu sopratutto la Toscana, che per una serie di speciali circostanze storiche, accogliendo la inspirazione della fede e della sintesi filosofica medievale e facendole « trapassare dal soglio dell'autorità dogmatica, dalla cattedra universitaria di Parigi, dalle biblioteche monastiche di ogni dove, alle viscere delle sue popolazioni, riuscì a fecondarla con una serie di istituti economico-civili, riguardanti la libertà personale dei lavoratori, le imprese industriali e mercantili, i corpi d'arte, i congegni monetarii e di credito, e le analoghe provvisioni pubbliche: i quali pervennero a tale dovizia e autorità, da non aver paragone in alcun'altra regione italiana e d'oltr'Alpe: esercitando frattanto intorno a que' fatti ed ordinamenti di economia sociale non già poche menti solitarie, ma i suoi cronisti e storici, poeti e novellieri, teologi e moralisti, filosofi e politici, mercanti e viaggiatori, chieresia e laicato; e per tal via nutrendo in queste regioni la coltura più ricca e popolare, che vantasse la società europea medievale ».

Il principio supremo informativo della Scolastica è l'anima dell'attività economica di quel tempo e fu anche l'anima creatrice dell'arte e della letteratura.

Il bello si trova allora intimamente unito e disposato all'idea filosofica e religiosa. Il San Marco di Venezia ed il Duomo di Pisa, le chiese di Amiens, di Chartres, di Strasburgo, tutte insomma le gigantesche cattedrali con cui il secolo XIII ha saputo ricoprire la Francia e la Germania e che soltanto in un periodo passionale di accecamento e di aberrazione poterono essere disprezzate da un Molière e da un Montesquieu, da uno Schopenhauer e per qualche tempo perfino da Goethe, sono bensì gioielli artistici, meraviglie di immortale bellezza, ma sono anche e sopratutto l'espressione d'un pensiero, d'un sentimento, d'un animo rivolto verso Dio, d'un orientamento culturale che doveva darci come fiore la *Divina Commedia*.

Questo « monumento d'un favoloso gigante, che gli uomini contemplano stupiti » e dove si fondono la scienza e la teologia, la filosofia e la religione, Omero ed il Vangelo, il Papato e i comuni, l'Impero e l'Italia e Firenze, il passato e il presente, le grandi idee e i grandi uomini, le virtù ed i vizî, la vita reale e la vita ideale, è il vero poema della metafisica dell'essere. Anche il Settembrini, malgrado il suo anticlericalismo feroce, riconosce che il capolavoro immortale comincia dall'individuo, dal soggetto, dal poeta smarrito nella selva selvaggia ed aspra e forte, che si leva e procede e corre e si agita e solo si accheta quando ha veduto Iddio, che tutto e tutti abbraccia e comprende. Dal punto di vista dell'Essere, Dante vede tutti gli esseri collegati fra loro; la sintesi artistica combacia con la sintesi filosofica; ed il canto XXXIII del *Paradiso* dove, abbagliato dalla « Luce eterna », il poeta esclama commosso:

> Nel suo profondo vidi che s'interna,
> Legato con amore in un volume,
> Ciò che per l'universo si squaderna,

come anche tutta la *Divina Commedia*, è una vera ed artistica traduzione delle tesi scolastiche. Mentre ancora in quel tempo echeggia per l'aria il *Cantico di Frate Sole*, vera espressione geniale del concetto principe della nostra metafisica, esulta nella bellezza d'una sintesi suprema la concezione dell'Essere. È l'ora storica, in cui — per dirla con Giosuè Carducci — « in cima alla Somma di Tommaso d'Aquino la teologia s'abbraccia con la scienza; e in cima alla ontologia di Bonaventura la fede s'abbraccia con l'arte; e tutte quattro paion d'alto irraggiare le belle cattedrali sorgenti nell'Italia di mezzo e i timidi colori dell'arte che aspetta Giotto. Dante sta ritto in piedi tra i colonnati solenni e leggiadri, e guarda, rapito in contemplazione ».

La metafisica dell'essere, adunque, non è da concepirsi separata dalla vita e dalla storia, quasi che con queste non abbia nessun nesso. Certamente, la metafisica non è la vita, non è la storia, non è da confondersi con la storia. Essa è una dottrina assoluta, che studiando l'essere, la sua natura, i suoi principî, i suoi rapporti, giunge alla conclusione che tutti

quanti gli esseri provengono dall'Essere, sono conservati dall'Essere, debbono essere subordinati e tendere all'Essere. Dalla metafisica sgorga quindi un programma di vita, che dall'individuo, dai popoli e dall'umanità si deve seguire ed applicare: il programma, cioè, della subordinazione degli esseri a Dio ed alla legge morale. La metafisica, ripeto, è una dottrina; la vita dovrebbe esserne l'applicazione; e come c'è una relazione tra il disegno dell'architetto e la casa costruita dai muratori, così tra le tesi della filosofia e le vicende della vita corre il rapporto che esiste fra il piano programmatico e l'esecuzione. Non sempre, lo so, tale rapporto è perfetto; spesso nella vita, invece della metafisica dell'essere, viene seguita una metafisica opposta, ed anche quando la prima viene presa come filo conduttore, quali e quante imperfezioni noi verifichiamo nella dottrina vissuta! Le peripezie rievocate della lotta tra Chiesa ed Impero, tra politica e religione, tra l'elemento divino e l'elemento umano, fra il soggetto e l'Essere, basterebbero a provare come, anche nel periodo di maggior trionfo della metafisica nostra, la sua pratica attuazione fu ben lungi dall'essere felice e completa. Anzi, si noti bene: una tale applicazione della metafisica alla vita non è un fatto, che si compia una volta per sempre, ma è un programma da attuarsi e che è e sarà sempre in continua attuazione. Che gli esseri debbano subordinare la loro attività all'Essere, è una legge assoluta, zampillante dalla metafisica scolastica, ed è una legge eterna, immutabile, perfettissima: ma la subordinazione, poi, non in quanto l'entità di ogni realtà creata dipende da Dio, ma in quanto libero e voluto coordinamento della creatura razionale alla divinità, si attua e si deve attuare nella vita e nello sviluppo di essa, in modo che nel contingente il soggetto voglia l'Assoluto, nel temporaneo l'eterno, negli esseri l'Essere.

Che se il soggetto, l'uomo si ribella a questo dovere, derivante dalla natura delle cose e dai loro rapporti con Dio, abbiamo la colpa, il male morale: ma questo non rovina la razionalità del reale e della storia, perchè, come insegna la dottrina agostiniana accettata da San Tommaso, procedendo ogni essere dall'Assoluta Ragione, il male non può essere l'ultima parola della storia, ma Dio dal male cava il bene. L'azione colpevole, una volta compiuta, è un'onda mala-

mente prodotta quanto alla sua origine, ma in sè è una nuova realtà che si congiunge con le altre onde e costituisce con esse l'oceano della storia.

La metafisica, quindi, se non si identifica con la storia, ma solo dà alla libera attività umana un programma da attuarsi, ci assicura tuttavia della razionalità dello svolgimento storico. Essa non è una dottrina di morte, bensì faro di luce e sorgente di vita, in ogni e qualsiasi secolo, in ogni e qualsiasi contingenza. Ecco la concezione di San Tommaso, che si va proclamando tramontata e condannata ad un sepolcro, che non conoscerà mai squilli di risurrezione.

***

Secondo la quasi totalità dei pensatori, che oggi dominano il campo della cultura, la filosofia, la vita e la storia moderna furono una lotta ad oltranza contro la metafisica dell'essere, ossia contro il tomismo.

L'assalto — essi dicono — sferrato con impeto travolgente dall'Umanesimo e dal Rinascimento, proseguì sino ai nostri giorni, in una logica elaborazione dei germi ideali di quei due secoli ed in una attività individuale e sociale ispirata ai nuovi principî. Allo *Standpunkt* medievale e tomistico, all'Essere, al Trascendente da cui dipendono tutti quanti gli esseri, succede un altro atteggiamento dello spirito, un altro punto di vista, in cui si è collocata l'epoca moderna.

Secondo il positivismo, il nuovo centro non è più Dio, ma *la natura*, riguardata come indipendente dalla divinità, come vera divinità creatrice di tutto con le sue intime forze, e perciò anche come creatrice dell'uomo. La natura è l'Assoluto; ha in sè la ragione del suo essere e di nulla abbisogna per venir spiegata, ma spiega sè stessa e tutti gli esseri.

Secondo l'idealismo, il nuovo punto di vista è l'uomo, *il soggetto*, con l'emancipazione nostra da ogni trascendenza. Alla sommissione ad una volontà ultramondana si sostituisce la libera coscienza delle forze umane. Il sentimento vivo del reale terreno e l'invitta energia dell'io prende il posto di Dio. Invece di un Essere che crea gli esseri, i quali in seguito hanno il loro sviluppo, non c'è se non lo sviluppo stesso, la festosa

affermazione del soggetto che crea e celebra la sua attività, la sua potenza, i suoi slanci. La vera realtà non è l'Essere di Dio, ma il pensiero, la volontà, lo Spirito dell'uomo, spirito che non è mai qualche cosa di fatto, ma si fa continuamente, perennemente. Mentre prima v'era un dualismo fra la filosofia dell'essere e la vita e storia degli esseri, poi, al contrario, si va verso l'identificazione di storia e di filosofia.

Dopo il Medio Evo, gli uomini della Rinascenza hanno cominciato a guardare il mondo con occhio diverso di San Tommaso. Il punto di vista di quest'ultimo era la *trascendenza*, in quanto la molteplicità degli esseri veniva spiegata con l'unità dell'Assoluto, distinto, e dotato di personalità; il punto di vista nuovo è l'*immanenza*.

Con l'Umanesimo ed il Rinascimento, « la filosofia — prosegue il Gentile — che già scuoteva le formidabili catene che lo spirito scolastico aveva posto a sè medesimo, scindendosi dal trascendente e questo sequestrando da sè e dal mondo, le ha spezzate. Da questo moto esce Bruno ed esce Campanella. Esce la nuova idea dalla natura con Galileo ed i suoi precursori. Esce Bacone e l'empirismo, che è il riconoscimento dell'*autonomia della natura*. Esce Cartesio ed il razionalismo, che riconosce l'*autonomia dello spirito*. È quindi tutta la filosofia moderna, che elabora il concetto dello spirito e della natura, ossia della *unità ideale del mondo;* e però *il concetto vero, pieno, assoluto della libertà*. Kant, che raccoglie e annoda le file di questo laborioso periodo speculativo, e i suoi successori, Hegel sopratutto, che tesse, non dico la tela, ma il canovaccio della filosofia risultante da tutte le ricerche antecedenti », continuano il processo di liberazione. Dall'autonomia dell'individuo empirico, passiamo all'autonomia dell'Io trascendentale. Ricordatevi, adunque, o difensori della metafisica antica, esclama in un saggio sul *Neotomismo* il Gentile: « per giustificare la vostra metafisica.... dovete rifarvi da capo, alla Rinascenza; e demolire *tutta la storia*, che non Kant, o Hegel, ma Tizio o Caio, ma la filosofia, lo spirito umano ha fatto in cinque secoli ».

Tutta la storia — dice il pensatore neohegeliano: e queste parole costituiscono per i nostri avversari la più terribile ac-

cusa, la più schiacciante condanna di ogni velleità di risurrezione tomistica.

Non è soltanto la speculazione filosofica, che, dopo il Medio Evo, si è svolta contro San Tommaso, sostituendo al suo centro vivificatore un centro opposto. È la *vita* tutta quanta, è la *storia* di tutti questi secoli, che ha avuto uno sviluppo ispirato dalla nuova anima e perciò in contraddizione con l'antica anima. Il punto di vista immanentistico, negatore della trascendenza, non si trova solo nei trattati filosofici, ma ispira tutta l'attività umana, dalla Rinascenza in poi. Il processo verso l'immanenza non è opera solo di Cusano e di Bruno, di Cartesio e di Kant, di Hegel e di Croce, ma di tutta la letteratura, di tutta l'arte, di tutta l'economia, di tutta la politica, di tutta la scienza sperimentale dei tempi moderni. Petrarca, Boccaccio, gli adoratori dell'antichità, l'Ariosto; Cesare Borgia, le Signorie e le dottrine politiche di Machiavelli; la politica ecclesiastica degli Stati attuali; la rivoluzione protestante; lo svolgersi dell'industrialismo; la Rivoluzione francese e gli ordinamenti democratici; in breve, tutta la civiltà nostra, che oggi viviamo, è la negazione del vecchio punto di vista, è la glorificazione — non di Dio — ma dell'uomo e della natura, è una ribellione al sistema medievale.

Di conseguenza, per i nostri avversari una risurrezione di San Tommaso implicherebbe una distruzione ed un annullamento sia di *tutto il pensiero filosofico moderno*, sia anche di *tutta la vita contemporanea* nel campo culturale, morale, politico, economico, sociale. Al loro cospetto, noi Neoscolastici, che abbiamo la strana pretesa di vivere nel mondo di oggi, fra le istituzioni di oggi, fra l'economia e la cultura e la politica e gli ordinamenti sociali di oggi, mantenendo una mentalità antica ed in contrasto acuto con la storia attuale, siamo qualcosa di mostruoso, di inconcepibile, di assurdo, e, fra l'altro, noi siamo gente che nega la razionalità della storia.

Concludendo: San Tommaso e la sua metafisica sono un frutto di una determinata età e debbono essere valutati in funzione della contingenza d'un periodo storico. La filosofia tomistica è l'espressione più felice di un'epoca, che può venir definita come l'epoca della sintesi. È il tempo in cui il Papa e l'Imperatore vengono concepiti come due centri, due potenze, l'una all'altra subordinate. Intorno ad un'unità massiccia,

per esprimerci col Windelband, si stringe la vita; l'anello di una tradizione comune tiene avvinto lo spirito dei popoli. Non si vede allora altra possibile fonte dell'autorità politica che la sorgente stessa d'ogni realtà, la volontà trascendente di Dio. Ed a render completa la sintesi, una lingua sola domina sovrana: il latino, la lingua universale: la lingua con la quale Roma antica aveva imperato al mondo, con la quale Virgilio aveva cantato in un impeto d'orgoglio: « *Tu regere imperio populos, Romane, memento* », e che la Chiesa aveva assunto per parlare, a nome dell'umanità tutta, a Dio; ed è la lingua che la filosofia prende per esprimere le relazioni di Dio con l'uomo. Quando l'unità si scinde, quando l'anello della tradizione comune si spezza, quando « il tempo dell'impero universale è anche spiritualmente passato ed alla concentrazione unitaria, per la quale s'era agitato il Medio Evo, subentra il decentramento con tutta la sua attività piena di vita »; quando « Roma e Parigi cessano di essere i centri dominanti della cultura occidentale, e il latino cessa di essere la sola lingua del mondo dotto », comincia la novella storia. L'individuo scopre sè stesso, la natura si libera adagio adagio da Dio, per un istante abbiamo la rottura di un'unità che pur sembrava bella e grandiosa, ma questo frantumarsi non sarà se non un avviamento ad una nuova unità, non sulla base del Trascendente, ma di una immanenza sempre più cosciente e completa. San Tommaso è tramontato, senza speranze di albe nuove.

II.

IL METODO STORICO
E LA DIFESA DELLA METAFISICA DELL'ESSERE

Spesso i Neoscolastici delle varie nazioni, che dopo l'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII hanno lavorato e lavorano per il rifiorire del tomismo, non dimostrano piena coscienza del conflitto, pallidamente accennato nelle pagine precedenti.

Affascinati dai tesori, che essi pazientemente scavano dai troppo ignorati nascondigli di secoli, così fulgidi di gloria per la finezza e per la profondità mirabile della speculazione, i nostri amici trascurano forse eccessivamente l'assalto impetuoso dei tempi nuovi contro la nostra concezione.

Ma chi, pur ripensando le dottrine medievali, si avvicina al pensiero moderno; chi non si appaga di vivere alla superficie della vita contemporanea, ma si tuffa in essa, ricercandone l'anima, non può a meno di percepire in tutta la sua gravità quello che Rudolf Eucken chiama il cozzo fra due mondi e la formidabile battaglia, che, secondo i nostri avversari, si sarebbe svolta con tanta irruenza, sotto svariatissime forme e con una continuità impressionante.

Una tale percezione contraddistingue la piccola schiera italiana, che per merito di Agostino Gemelli si raccoglieva intorno alla *Rivista di filosofia neoscolastica*, fondata nel 1909, e dava origine ad un movimento e ad una serie di iniziative culturali, tutt'altro che trascurabili.

Mentre l'*Institut Supérieur de Philosophie* dell'Università di Lovanio, e la corrente rappresentata dal Card. Mercier, ebbero sempre viva ed acuta la preoccupazione di ripensare la filosofia tomistica in rapporto alla scienza, i Neoscolastici italiani

— almeno in parte — più che ai procedimenti ed alle generalizzazioni scientifiche, si rivolsero di preferenza al campo storico e filosofico.

A Lovanio era il positivismo che si voleva discutere; ed è per questo che Désiré Mercier, chiamato dall'Episcopato belga e dalla fiducia di Papa Leone alla difficile opera di restaurazione della dottrina di San Tommaso, sentì il bisogno di recarsi in Germania, a Lipsia, presso il Wundt ed in Francia, a Parigi, presso i più famosi cultori della biologia e delle scienze sperimentali. Il laboratorio lovaniense di psicologia divenne quasi una bandiera, che sintetizzava un programma ed un metodo. Di fronte a certi scienziati che dichiaravano incompatibile il pensiero nostro con le scoperte e con le esigenze della mentalità scientifica, il Mercier, col Michotte, col Nys e con altri collaboratori, replicò appellandosi ai fatti: le macchinette dei laboratorî non erano incompatibili con le tesi aristoteliche e tomistiche.

La scienza, però, non è la storia e non è la filosofia. Alla storia, invece, alla filosofia, l'idealismo, sostituendosi al positivismo, si appellava, per vantare il suo completo trionfo sopra la concezione antica. E l'idealismo non era solo un sistema contro un altro sistema; ma, come dicemmo, aveva ed ha la pretesa di abbracciare lo sviluppo di tutto il pensiero e di tutta la vita, di essere cioè la sintesi di tutta la storia.

Pochi Neoscolastici compresero la nuova posizione della battaglia; e questo spiega come da pochi — nonostante le calde esortazioni e l'appello di Emilio Chicchetti — venne seguita la tattica, che necessariamente si imponeva.

Le pubblicazioni, infatti, dei centri principali del neotomismo, in Europa e in America, possono venir classificate in due gruppi.

Da un lato, abbiamo numerosissimi compendî e trattati di Filosofia Scolastica, sovente scritti in latino, per conservare, persino nell'espressione, il pensiero medievale. Dall'altro, abbiamo ricerche, spesso di primo ordine, di documenti di quell'epoca riferentisi alla filosofia.

Il primo gruppo è ricco di risultati e di frutti. Esso possiede un valore speculativo, che non si dovrebbe trascurare. I volumi di un Liberatore, di un Zigliara o di un Remer conserveranno il loro pregio, anche quando nessuno più si interesserà dei vo-

lumi di Filosofia Scolastica scientificamente abbigliata, secondo la moda di un periodo ormai superato: questi Scolastici puri hanno dato ed esposto San Tommaso con esattezza e con profondità.

Il secondo gruppo ci ha dato un immenso materiale preziosissimo, indispensabile per chi vuol comprendere il Medio Evo, con tutto il fremito della sua vita speculativa, con la libertà e l'ardore dei suoi dissensi filosofici e dei suoi dibattiti teologici. Ed il nome illustre di Maurice De Wulf nel Belgio e del Baeumker in Germania, sono due splendidi esempi di ciò che si è saputo fare in questa direzione.

Ma sia l'una che l'altra schiera di studiosi non hanno adottato il metodo storico nel propugnare l'antica filosofia. Gli Scolastici puri — e ne diremo le ragioni — non lo ritennero nè necessario, nè utile: e persino i cultori di storia della filosofia medievale si sono spesso fermati ai documenti ed ai riassunti, senza entrare nel vero campo della storia, se per storia s'intende — come noi intendiamo — non il fatto d'un sistema o d'una teoria, ma l'interpretazione del fatto stesso e la sua valutazione in rapporto al pensiero precedente ed allo sviluppo successivo. Per noi, non è storia un'esposizione di Averroè o di S. Bonaventura condotta col criterio di un resoconto fedele dei loro scritti editi ed inediti. Questo è solo un primo processo indispensabile; e chi volesse prescinderne, finirebbe nell'apriorismo ridicolo che costruisce la storia con la propria fantasia creatrice. Ma non è ancora tutto; anzi, è solo un mezzo per giungere alla storia. Il vero fatto non è la materialità d'una parola, d'un documento, d'un libro; ma è il valore di quella parola, di quel documento, di quel libro, riguardati sia in sè, sia nel nesso dei fatti, nel tessuto delle dottrine, nel succedersi delle vicende. Collocare il documento ed interpretarlo: ecco il metodo storico, che spesso non troviamo neppure negli storici nostri.

Pur conservando, adunque, il contributo degli uni e degli altri, nulla ripudiando, nè della indagine filosofica dei primi, nè delle ricerche pazienti e meravigliose dei secondi, i Neoscolastici italiani hanno sentito il bisogno ed il dovere di procedere oltre, lanciando il programma di un'applicazione del metodo storico alla metafisica dell'essere, — programma, del quale il presente volume vuol essere un umile saggio.

***

Per spiegare il significato ed i limiti del nuovo orientamento, che in pochi anni ha fatto convergere sulla Neoscolastica italiana l'attenzione di molti pensatori avversari, gioverà innanzi tutto ricordare in qual modo si concepisce da alcuni Tomisti tutta la filosofia moderna e la storia, da San Tommaso sino ai giorni nostri.

Nessuno, su questo punto, fu più rudemente sincero del Padre G. M. Cornoldi, gesuita, in un brano ben noto delle sue *Lezioni di filosofia scolastica*. — Dopo che fu dato lo sfratto all'antica Scolastica, dice il Cornoldi, « a dozzine furono le filosofie contrarissime tra di loro messe innanzi dai filosofi: ma di essi nessuno seppe dare al suo portato sodo fondamento di verità; nessuno seppe dargli universalità e durevolezza; ed in somma per tre secoli altro non si fece, che cadere di errore in errore. La filosofia del Cartesio, dalla quale si volle applicare alla ragione il metodo che Lutero aveva voluto adoperare nella fede, quella del Locke, quella del Malebranche, dello Spinoza, del Kant, del Fichte, dell'Hegel, dello Schelling e di tanti altri, mostrarono ad evidenza la debolezza anche di poderosi intelletti allorquando cozzano contro la verità. La storia delle moderne filosofie altro non è, che la storia delle intellettuali aberrazioni dell'uomo abbandonato alle vertigini del suo orgoglio; tanto che si potrebbe quella storia chiamare: *la patologia della umana ragione.*

« In sulle prime, combattendo le profonde dottrine degli Scolastici, si negò alle sostanze corporee inorganiche ogni intrinseco principio della loro attività; quindi si negò alle piante; si negò poscia ai bruti, avendoli in conto di mere macchine costituite per aggregazioni di atomi, e condotte da semplici moti meccanici; da ultimo si finì col negarlo per fino all'uomo, non riconoscendo in lui un'anima sussistente ed immortale. Chi farneticando poneva le basi della sua filosofia sopra la dottrina di una immediata intuizione dell'essere divino; chi per contrario non concedeva all'uomo, che la sensazione dei bruti alquanto meglio elaborata e più perfetta. Chi tolse di mezzo Dio; chi volle che Dio fosse il tutto; e chi diceva che la materia espli-

candosi acquistava sempre una ulteriore perfezione, divenendo così tutte le cose e, nell'ultimo limite, Iddio stesso; chi riducendo ogni realtà al solo pensiero insegnava che il solo nostro pensiero era l'esistente, il quale esplicandosi in sempre nuove forme e nuovi aspetti, diventava il gran tutto o l'Essere supremo; e non sono già molto anni che si udì un professore tedesco sputare dalla cattedra: *ora sto facendo il mondo e formando Iddio.* Finalmente vedendosi cotesti filosofi caduti in un labirinto inestricabile d'infinite contraddizioni, stabilirono una filosofia che desse eguale amplesso a tutte le contraddizioni, insegnando che l'essere e il non essere è la medesima cosa. Perciò l'Hegel, filosofo sì famigerato per le sue pazze esorbitanze, affermava: *il niente è propriamente l'essere*, ed ancora « la pura luce sono le pure tenebre », piantando la sua filosofia sopra i seguenti assiomi:

1.° La formola dell'antica stoltezza è: *l'essere è, il niente non è.*

2.° Il primo grado della scienza è: *l'ente non è: il niente è.*

3.° L'assoluta verità è: *l'ente è e non è: il niente non è ed è.*

« In somma, sì strane furono le filosofie che si crearono dopo il ripudio della Scolastica, da poter dire con tutta verità che se gli uomini nelle relazioni domestiche e sociali fossersi retti coi principî dai filosofi moderni propugnati, la terra avrebbe dovuto essere non altro, che un vastissimo manicomio. Finalmente stanche le menti dal farneticare così all'impazzata, quando non ebbero la fortuna di potersi tenere saldi sopra l'àncora della fede, si adagiarono a' giorni nostri nello schietto materialismo: il quale così nella speculativa, come nella morale altro quasi non è, che l'espressione sincera della filosofia di Epicuro. E questo fu il frutto che il mondo colse dall'apostasia di Lutero, e dalla innovazione filosofica ridotta a sistema dal Cartesio! »

Partendo da queste premesse, uno Scolastico, come P. Cornoldi, non può assolutamente pensare all'applicazione del metodo storico nella difesa della metafisica e della filosofia tomistica. Se i sistemi succedutisi alla dottrina di San Tommaso, ed oggi imperanti, altro non sono se non aberrazioni da manicomio, che resta da fare se non limitarci a studiare il pensiero antico, senza interessarci della speculazione moderna? C'è forse

qualcuno, che vuol perdere tempo ed ingegno per discutere le assurde e slegate corbellerie di poveri pazzi? Un ritorno puro e semplice all'antico s'impone; e quanto alla storia, che ha applicato i principî di quegli sciagurati vaneggiamenti, non c'è se non da rinnovare la stessa riprovazione. In ogni campo, economico, politico, sociale, i disastri avvenuti testimoniano in quali abissi si precipita, quando si calpestano le sane dottrine; alla corruzione del pensiero sono successi i pervertimenti nell'azione; l'individuo e la società vanno alla rovina.

Gli idealisti — ed anche molti cattolici — hanno sorriso dinnanzi a simile visione catastrofica della storia; e Giovanni Gentile ha ironicamente osservato che la storia — com'è concepita dall'idealismo — riesce la storia di chi crede che si vada innanzi, mentre quella del neotomista è la storia di chi crede che si torni indietro; « e quando non fosse altro, l'una potrebbe pertanto attestare che il mondo è nelle mani di Dio, e l'altra invece far sospettare che fosse nelle mani del diavolo », e nelle mani di un diavolo tale che ci ha regalato quel po' po' di roba, che si chiama cultura e civiltà moderna. Come mai è possibile trattare come *quantité négligéable* parecchi secoli, sei secoli, ricchi di pensiero, vibranti di vita, fervidi di lotte, splendidi per conquiste? Son procedimenti degni « delle scuole dei frati » e di « una filosofia morta », la filosofia dei commentatori, « che fossilizzano per conto loro lo spirito, che è vita sempre nuova »!

Eppure nelle filippiche di P. Cornoldi v'è un'anima di verità, che è conveniente rilevare, per meglio respingere, poi, ciò che le sue parole contengono di inesatto o di falso.

*
* *

La filosofia è la ricerca dell'eterno, e di conseguenza, il suo valore non può spiegarsi con le condizioni storiche e transitorie di un'epoca. Quest'ultime potranno dar ragione dell'*origine* che la conoscenza d'un vero ha avuto; ma la verità è verità per il suo *valore* intrinseco, prescindendo da ogni condizione dell'ambiente esteriore o da ogni nostra aspirazione o sentimento interno. Se il principio di contraddizione è vero, la sua verità è indipendente dal tempo in cui quel principio fu enunciato. Se è vero che ciò che diviene non ha in sè la ragione

del suo essere, tale tesi non cambia, nè diminuisce di valore, col mutare delle stagioni; come, viceversa se il divenire spiegasse sè stesso, avremmo una verità che sarebbe eterna. Se la metafisica tomista è vera, essa rimane tale, anche se l'Umanesimo, il Rinascimento e tutta la storia moderna la disconoscono e la disprezzano. Concepire la filosofia quasi un prodotto relativo ai bisogni dei popoli, alle tendenze dei tempi, ai temperamenti dei filosofi, o quasi un riflesso di una situazione sociale o di determinati interessi economici, significa dichiararne il fallimento.

In ciò non ci sembra possibile rifiutare l'assenso agli Scolastici puri. Chi si ribella ad una simile dottrina, arriva con ciò stesso alla negazione dei valori. Il positivista, che ammette solo il *fatto*, non s'accorge in primo luogo che una simile teoria non è già un fatto, ma ha la pretesa di essere una verità eterna; ed in secondo luogo, trascura di notare che l'errore ed il male sono un *fatto*, nè più nè meno della verità e del bene. E certe forme recenti di idealismo assoluto, in cui unica realtà è l'attualità del pensiero, di modo che tutto ciò che è pensato, ossia il pensiero che pensa, è la Verità e il Bene, è tutta la Verità e tutto il Bene, e nient'altro che la Verità ed il Bene, debbono per forza concludere che l'errore ed il male non esistono, distruggendo così qualunque valore.

L'applicazione, adunque, del metodo storico alla metafisica non implica il relativismo filosofico, nè la condanna della filosofia come sapere assoluto: e nemmeno rifiuta l'altra idea, cara alla Scolastica, dell'influsso del pensiero sulla vita. Il vero e l'errore sono germi che si evolvono e si traducono in azioni: se si semina, quindi, una teoria sbagliata, se ne raccolgono domani le dolorose conseguenze negli individui e nella società.

In questo, ripeto, il P. Cornoldi aveva tutte le ragioni; tuttavia non è possibile sottoscrivere alla sua condanna draconiana ed inesorabile.

Secondo, infatti, i principî della metafisica antica, tutti quanti gli esseri dipendono dall'Essere che è l'assoluta Perfezione, e dipendono sia nel loro esistere, come nell'operare. Le tesi della ontologia e della teodicea cristiana sono limpidissime su questo punto: *ens et verum et bonum convertuntur*, ossia la realtà è razionale, è intelligibile, dice finalità ed ordine, non irrazionalità e disordine; Dio crea gli esseri, li conserva, li governa; v'è una Provvidenza. Il male non è una realtà positiva,

ma una deficienza del reale; e Dio lo permette, perchè da esso ne deduce il bene. Tutto, dunque, è razionale nell'universo; persino l'errore e la colpa, per quanto in sè riprovevoli, divengono mezzi per la verità e per la bontà; « l'uomo si agita, ma Dio lo conduce ». La storia è nelle mani di Dio, non del diavolo; l'uomo nella sua attività non è abbandonato a sè stesso.

La stessa metafisica dell'essere, in altri termini, con la sua concezione del Trascendente e col conseguente concetto della finalità e della razionalità del reale, proclama che nulla vi è di inutile o di assolutamente dannoso al mondo. Persino ogni partito politico rappresenta una tendenza buona attraverso magari spropositi enormi; ogni errore ha un lato di verità; ogni momento economico ha una sua funzione, un compito da assolvere; ogni sistema deve avere uno scopo speciale, anche, ripeto, se contiene molte idee errate.

Che vuol dire questo, se non che la filosofia e la vita moderna debbono pure avere un senso e non possono essere considerate soltanto come aberrazioni manicomiali? Persino nell'ipotesi dannata che lo dovessero essere, resterebbe da chiedersi quale sia nella storia il loro scopo, a che cosa debbono servire, quale il loro significato; a meno di proclamare che la realtà è irrazionale e che Dio non si cura del mondo. Diciamolo ancora una volta, a scanso d'equivoci: non si tratta di riconoscere come veri ogni idea ed ogni sistema, nè come lodevole ogni atto; si tratta, pur rifiutando l'errore e condannando il male, di scoprire il contributo derivatone al vero ed al bene: si tratta, insomma, pur ricercando e deplorando le debolezze e le colpe dell'uomo, di non considerare la storia come se si svolgesse pazzescamente, sotto lo sguardo indifferente di un Dio assurdamente concepito.

Sono, quindi, le dottrine fondamentali della Scolastica, che impediscono l'esecuzione sommaria di parecchi secoli di storia e ci impongono l'obbligo di esaminare la speculazione moderna e la storia moderna, per vedere quale progresso esse abbiano segnato o sono destinate a segnare nel cammino ascensionale dell'umanità. La metafisica antica, ben lungi dal respingere questa indagine storica, la esige e la illumina con la sua luce.

***

Del resto, anche se qualcuno, con un enorme apriorismo, si rifiutasse di attribuire ogni e qualsiasi senso ai tempi succeduti a San Tommaso, almeno almeno dovrà concedere che, per un'efficace difesa della metafisica antica, occorre seguire la via del metodo storico.

Molti Scolastici si lamentano che i filosofi contemporanei non degnano neppure d'uno sguardo i loro trattati *De ente et essentia*, *De variis generibus causarum* e via dicendo; ed attribuiscono un tale silenzio ad una congiura settaria.

Essi non hanno torto di deplorare la condotta degli avversari, i quali, se meditassero i testi latini editi nel secolo XIX e XX, se non altro imparerebbero a conoscere meglio San Tommaso e a non prendere grossi abbagli, quando parlano del pensiero scolastico. Ma, d'altra parte, non è lecito dimenticare lo stato d'animo che oggi esiste nell'uno e nell'altro campo.

Ai pensatori moderni pare che gli Scolastici dei nostri giorni siano orientati verso il passato, mentre essi si sentono incamminati verso l'avvenire; per i moderni gli Scolastici sono mummie venerande. Per gli Scolastici i moderni sono poveri pazzi. Unico punto di contatto è la ricerca e la pubblicazione dei documenti, delle opere e degli scritti filosofici medievali; ma nell'interpretazione, i primi si volgono al Polo Nord, i secondi al Polo Sud. Con simile stato d'animo, è mai possibile una discussione fruttuosa?

La situazione, che tutti debbono constatare, anche se gli apprezzamenti possono essere diversi, è triste e deplorevole. E, per modificarla, non v'è che una strada da seguire: quella, cioè, che alcuni Neoscolastici italiani hanno indicata e vogliono coraggiosamente battere.

Gli avversari, fieri della filosofia e della storia moderna, in nome dell'una e dell'altra dichiarano morta e superata la metafisica antica. Ebbene: non stiamo rinchiusi nei nostri accampamenti medievali, ma con la bandiera della concezione tomistica esciamo e passiamo sul terreno nemico. Affrontiamo, cioè, la storia dall'Umanesimo e dal Rinascimento sino ai tempi nostri; riviviamo, innanzi tutto, la ricchezza del pensiero e

della vita di questi secoli, per comprenderli, per affermarne il significato, per discutere ogni preteso colpo di piccone dato contro l'antica dottrina, per vedere cosa è realmente caduto, cosa resta, cosa rimarrà. Cerchiamo di cogliere lo spirito animatore dell'epoca moderna e contemporanea, attraverso la molteplicità delle sue manifestazioni in ogni campo, letterario, artistico, economico, politico, sociale, scientifico, filosofico. Il molteplice ci si ridurrà forse all'uno, ma non ad una unità astratta, bensì ad una unità organica, dinamica, vivente; i vari sistemi di filosofia non ci appariranno più come voci discordi, come formole vuote, come una guerriglia degna — per dirla con Olindo Guerrini — di iloti ubbriachi; ma come uno svolgimento progressivo di alcuni germi di verità e di errori: ed i varî fatti storici e le innumerevoli affermazioni di vita ci sembreranno concatenati, di modo che la storia tutta non sarà per noi un libro composto da parole giustapposte o da pagine prive di senso, ma riesciremo a decifrare, a leggere, a capire il difficile volume. Solo allora ci sarà possibile giudicare se il pensiero moderno e la vita moderna sono una valevole negazione della metafisica antica; ed il nostro giudizio non potrà più venir trascurato dagli avversari, in quanto noi penetreremo nel loro intimo cuore, li affronteremo nell'anima stessa delle loro teorie, esamineremo ad una ad una le radici della loro pianta superba, seguiremo questa pianta nella sua evoluzione attraverso i secoli, la valuteremo nella sua essenza più profonda.

Memori che Aristotele, scrivendo la sua Metafisica, dedicò il primo libro alla storia dei vecchi sistemi, non dobbiamo disprezzare la storia della filosofia nuova; e dinnanzi ad una sentenza di morte, pronunciata contro la metafisica antica in nome di tutta la storia moderna, dobbiamo raccogliere la sfida e reclamare una *revisione del processo*, la quale potrebbe serbarci la sorpresa di giudicare noi i giudici nostri e di constatare che la storia non è negatrice inesorabile degli antichi veri, ma, al contrario, è di essi l'integratrice benefica.

*
* *

La linea, brevemente tracciata, non può a meno di sgomentare. Il compito non è semplice, poichè occorre conservare ed approfondire sempre più la dottrina tomistica, studiarla nella sua genesi dai primi albori della filosofia greca sino a San Tommaso, conquistare una conoscenza profonda della storia dal secolo XIV in poi, non solo nelle alte regioni della speculazione filosofica, ma in ogni campo della vita.

Questo volume vorrebbe essere un esempio modesto d'un simile lavoro. Il pensiero dei nostri giorni è simile alle acque, che discendono dall'Umanesimo e del Rinascimento. È giusto, quindi, risalire a quelle sorgenti finora troppo trascurate dai filosofi cattolici. Sono sorgenti, che portano, in letteratura, il nome di Petrarca, di Boccaccio, degli Umanisti, di Ariosto e di mille altri; in arte, il nome di Leonardo, di Raffaello, di Michelangelo; in politica e nelle dottrine giuridiche, di Medici, di Sforza, di Cesare Borgia, di fra Paolo Sarpi, di Machiavelli, di Bodin; in religione, di Lutero, di Calvino e degli altri riformatori; in filosofia, di Cusano, di Cremonini, di Pomponazzi, di Marsilio Ficino, di Pico della Mirandola, di Giordano Bruno, di Böhme, di Montaigne, di Telesio e di Campanella; nella scienza, di Copernico e di Galileo. Ogni torrente s'unisce agli altri e tutti insieme costituiscono un grande fiume, che, al dir della filosofia moderna, con la forza delle sue acque impetuose travolge i discepoli ed i continuatori di San Tommaso.

Naturalmente, non allargheremo la ricerca nostra *a tutti* i personaggi dell'epoca, a tutti i letterati, gli artisti, i filosofi, i riformatori, gli scienziati; e neppure analizzeremo *tutte* le manifestazioni secondarie dell'attività febbrile di quel tempo. Ciò che importa, e che è strettamente necessario, è lo *spirito* dell'Umanesimo e del Rinascimento, proprio e solo in quelle correnti che dall'idealismo e dal positivismo vengono classificate come distruttrici della metafisica tomista.

Questo solo ci siamo proposti: ed abbiamo fiducia che tutti renderanno omaggio alla serenità di questo lavoro. Imperfezioni e lacune non mancano e si potranno in seguito riparare; del resto, un metodo non lo si giudica dalle deficienze di una

applicazione iniziale. Ciò che importa è che amici ed avversari della Neoscolastica italiana possano avere un saggio concreto di un metodo, che io mi auguro divenga sopratutto il metodo dei giovani, i quali — ahimè! — oggi spesso plaudono alla storia, ricantano con Ugo Foscolo: « Italiani, ritornate alla storia! », ma si appagano spesso di certe sintesi affrettate e ridicole, abborracciate con quattro frasi, con la stolta pretesa di conquistare e di possedere tutta la concretezza del reale e della vita, e con l'unico risultato di stringere delle ombre vane.

LE
CORRENTI FILOSOFICHE ODIERNE
DI FRONTE
ALL'UMANESIMO E AL RINASCIMENTO

LE DIVERSE VALUTAZIONI

Lo spirito, che vivificò l'Umanesimo ed il Rinascimento non è egualmente valutato dalle varie scuole filosofiche odierne.

Concordi nell'attribuire a quell'epoca un'importanza essenziale per lo svolgimento ulteriore del pensiero e per le successive vicende della storia, i filosofi moderni non convengono nel giudizio fondamentale. Nè ciò deve sorprendere, sia perchè ci troviamo dinnanzi ad un'età di transizione, che cerca, attraverso sforzi immani e con uno slancio quanto mai possente, di creare le sue direttive; sia anche per il motivo che in ogni sfera è tale la fioritura di opere, di teorie, di avvenimenti, che si resta abbagliati dai colori smaglianti e dallo spettacolo attraente, ma si prova anche una non lieve preoccupazione, quando si tenta di scoprire il principio vitale, l'unico soffio animatore di una così feconda primavera.

Oggi, l'opinione di Ernest Renan, che nel suo *Averroès et l'Averroisme* sosteneva che « il movimento della Rinascenza fu un movimento letterario e non un movimento filosofico », non è accettata, se non da pochi; e tre correnti principali, al contrario, esprimono discordanti pareri intorno al valore filosofico dell'Umanesimo e del Rinascimento.

L'idealismo, il positivismo e la scuola cattolica hanno studiato il problema. Ed ognuna di queste tre tendenze è arrivata a conclusioni, che è utile porre in risalto, per avere dinnanzi allo sguardo le tre valutazioni diverse.

Naturalmente, non sempre i rappresentanti di ognuna di queste tre correnti sono del tutto d'accordo quanto ai minimi particolari ed alle sfumature secondarie. Sostanzialmente, però, — ciascuna nella propria cerchia — sono unanimi nell'assegnare a quell'epoca l'uno o l'altro carattere.

Prima, quindi, di cominciare la revisione degli atti processuali, è bene riassumere i varî giudizî e le loro motivazioni.

I.

L'INTERPRETAZIONE IDEALISTA

L'interpretazione idealista — che noi potremmo vedere nelle varie opere di Francesco Fiorentino, delle quali terremo gran conto in seguito, ed, in parte almeno, nella *Storia della filosofia* del Windelband, ma che fu recentemente illustrata in modo profondo e diffuso da Giovanni Gentile in numerose pubblicazioni (dal volume su *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento* e dal suo saggio su *Bernardino Telesio* sino alla sua storia de *La Filosofia* in Italia, iniziata nella Collezione « Storia dei generi letterarii italiani ») — parte da una premessa.

In genere, ed a ragione, si distinguono due periodi, l'uno *umanistico*, l'altro *naturalistico*.

L'*Umanesimo* non può essere confuso col *Rinascimento*. Talvolta — è vero — col nome di Rinascimento si comprende anche l'Umanesimo, perchè — rileva il Gentile — si designa con tale parola, « quel periodo dello sviluppo del pensiero europeo occidentale, che, cominciato in Italia e dilatatosi quindi in tutte le altre nazioni civili, segna il distacco dell'età moderna dal Medio Evo; quel periodo, che fu per lungo tempo, finchè prevalse la considerazione tutta estrinseca dei fatti storici che con la diagnosi dei sintomi più appariscenti presumeva di assegnare l'origine e il significato storico degli avvenimenti, caratterizzato dal rifiorire degli studi intorno alle due letterature classiche.... Ma l'orientamento generale del pensiero nel Rinascimento propriamente detto è diverso da quello dell'Umanesimo; e ognuno che abbia familiarità, non dico con la filosofia, ma con la stessa letteratura italiana che va dalla seconda metà del secolo XIV alla prima del XVII, sente magari oscuramente il profondo divario che c'è tra un Petrarca, un Bruni, un Valla o un Poliziano da una parte, e un Ariosto, un Aretino, un Tasso, o un Bruno dall'altra. C'è di mezzo un mutamento

spirituale, che si manifesta principalmente nell'estensione della sfera d'interesse intellettuale e morale, per cui l'umanista pare che si restringa tutto nello studio e nella celebrazione di quello che è strettamente umano, nell'animo suo stesso o nella memoria o nella tradizione, a cui egli ama affacciarsi per ingrandire e rinvigorire lo stesso suo animo; laddove l'uomo del Rinascimento gira intorno lo sguardo fuori dell'uomo, e abbraccia con l'intelletto la totalità del mondo a cui l'uomo appartiene e in cui gli tocca di vivere ». Sono due periodi, quindi, ben distinti, nei quali si afferma *il punto di vista umano* dapprima, e poi *il punto di vista naturale*.

Ma i due periodi costituiscono nel loro insieme un solo tutto. Il motivo interiore del movimento filosofico dell'Umanesimo, ossia il carattere antropocentrico, lo si trova anche nel Rinascimento; l'uno e l'altro celebrano il *soggetto*, l'uomo, la sua liberazione, la sua attività, le sue conquiste, i suoi aneliti, le sue speranze. L'Umanesimo è l'affermazione dell'uomo in sè, della sua grandezza, della sua potenza, dei suoi diritti e specialmente della sua storia, poichè l'umanista nei codici greci e latini, nella risurrezione dell'antichità classica, glorifica l'uomo. Il Rinascimento procede più oltre e la sua filosofia della natura, secondo il Windelband, « prende in tutte le linee, come punto di partenza dei suoi problemi, la *posizione dell'uomo nel suo rapporto col mondo* »; col Rinascimento, spiega il Gentile, « il punto di vista umano diventa punto di vista naturale: che è lo stesso punto di vista di prima, ma ampliato, in guisa da ricomprendere nel suo orizzonte la natura ». Ed è partendo da questa valutazione, che gli idealisti lumeggiano l'opposizione radicale di quell'epoca, — nel suo graduale svolgimento, dal rinnovamento umanistico della scienza greca alla concezione naturalistica del mondo, — contro la metafisica dell'essere.

***

Mentre l'antica metafisica sosteneva il primato assoluto dell'Essere, di Dio, dal quale procedevano e dal quale dipendevano tutti gli altri esseri, di modo che l'Essere, Dio, era il centro di tutto, l'epoca nuova, invece di celebrare la grandezza di Dio, canta e sottolinea la dignità ed il valore proprio dell'uomo;

e basterebbe questa sola conquista — al dire del Burckhardt nella sua opera *La civiltà del Rinascimento in Italia* — per imporci un obbligo di eterna riconoscenza verso quel tempo.

In uno studio accurato e diligentemente documentato sul *Concetto dell'uomo nel Rinascimento*, Giovanni Gentile ha raccolto numerosi inni d'allora in lode dell'uomo, del soggetto, che prendeva coscienza dei suoi diritti.

Giannozzo Manetti col *De dignitate et excellentia hominis*, « una delle espressioni caratteristiche dell'Umanesimo », esaltava le manifestazioni della potenza umana, dalle navi che solcano i mari, alle piramidi d'Egitto ed alla cupola del Brunelleschi, dai dipinti di Zeusi e di Apelle e dai capolavori di Prassitele e di Giotto alle scoperte degli astronomi, ed in tutto vedeva il trionfo della signoria dell'uomo.

Marsilio Ficino, con la sua *Theologia platonica*, rammentava come il solo uomo abbia una storia, perchè è libero e crea un mondo suo, svolge un'attività incessante, s'innalza al dominio di sè e degli altri, è capace di sacrificarsi per il pubblico bene.

L'orazione *De hominis dignitate* di Pico della Mirandola indicava nell'uomo il vero e grande miracolo del mondo.

Leonardo da Vinci col *Trattato della pittura*, salutava commosso la potenza dell'uomo, centro e riassunto dell'universo e signore della natura; ed esclamava: « Qual'è quella cosa che per lui non si faccia? » E poco prima si chiedeva: « O eccellentissimo sopra tutte le altre cose create da Dio! Quali laudi fian quelle, ch'esprimere possino la tua nobiltà? Quali popoli, quali lingue saranno quelle, che appieno possino descrivere la tua vera operazione? »

Giordano Bruno, nello *Spaccio della bestia trionfante*, rivendicava il valore della libertà e del lavoro onde l'uomo crea a sè stesso il proprio destino e la civiltà: e Galileo Galilei nel *Dialogo dei massimi sistemi* scriveva: « Io son molte volte andato meco medesimo considerando,.... quanto grande sia l'acutezza dell'ingegno umano.... S'io guardo quel che hanno ritrovato gli uomini nel compartir gli intervalli musici, nello stabilire precetti e regole per potergli maneggiar con diletto mirabile dell'udito, quando potrò io finir di stupire? Che dirò dei tanti e sì diversi strumenti? La lettura dei poeti eccellenti di qual maraviglia riempie chi attentamente considera l'invenzione

de' concetti e la spiegatura loro? Che diremo dell'architettura? Che dell'arte navigatoria? Ma sopra tutte le invenzioni stupende, qual'eminenza di mente fu quella di colui che s'immaginò di trovar modo di comunicare i suoi più reconditi pensieri a qualsivoglia altra persona, benchè distante per lunghissimo intervallo di luogo e di tempo?... e con qual facilità? con i varî accozzamenti di venti caratteruzzi sopra una carta! Sia questo il sigillo di tutte le ammirande invenzioni umane».

Son mille e mille voci, insomma, sintetizzate poi dal Campanella in una sua poesia dedicata alla possanza dell'uomo, «re, epilogo, armonia, fin d'ogni cosa».

Anche precedentemente l'esaltazione dell'eccellenza umana era stata argomento caro a molti, dal Salmista, nel magnifico canto biblico, a Dante nel *Convivio*, da Ovidio e da Cicerone sino agli stoici ed ai neoplatonici; ed anzi, gli scrittori dell'Umanesimo e del Rinascimento citano volontieri e paiono ispirarsi all'antichità anche in questo punto. Ma si tratta di una rassomiglianza superficiale. Se — osserva il Gentile — i colori son quelli prestati dagli antichi scrittori, adesso però «c'è uno spirito nuovo, derivante dalla riscossa dell'uomo, che ripiglia l'antico tema della sua preminenza nel mondo per contrapporsi a questo, nella sua autonomia, quasi centro, come più tardi si svelerà, d'una nuova concezione della vita».

Dapprima, nonostante che non scarseggiassero elogi per l'uomo, per il «divino artefice di quanto è bello e santo e vero nel mondo, di quanto ci umilia e ci esalta, ora facendoci piegar le ginocchia innanzi alla potenza terribile del genio, ora sublimandoci nel gaudio di quanto trascorre immortale i secoli e aduna nel consenso d'uno spirito solo i morti coi vivi», l'uomo era «annichilato. Annichilato, s'intende, ai propri occhi, nella coscienza che ha del suo essere. Di un uomo così, ignaro del proprio valore, men che atomo disperso nell'infinito, Chiesa ed Impero, accampatisi immediatamente come rappresentanti di Dio, possono disporre a loro talento, come cose, che non sono persone. Manca la coscienza, e manca perciò l'individuo: non c'è la libertà, come coscienza della propria legge. La legge come la verità scende dall'alto».

È vero, «attorno a Dante, mentre la pubblicistica dotta di-

scute la dottrina classica dell'origine dello Stato, e tra imperialisti e curialisti, non vede altra possibile fonte all'autorità politica che la sorgente stessa d'ogni realtà, la volontà trascendente di Dio, tumultua nel fervore d'una vita nuova pullulante dallo sviluppo spontaneo delle reali forze economico-sociali la storia del Comune, che Dante non intende. Ma il Comune stesso non supera i limiti del Medio Evo, e non sa ancora concepire Stato o una qualunque forza politica, che sia la manifestazione e l'effetto dell'attività individuale. Al di sopra dell'individuo è il popolo contro i signori del contado; al di sopra del cittadino la corporazione, in cui l'individuo si spoglia del suo volere particolare per essere assorbito in un interesse di classe che nel suo valore meramente economico è ancora al di qua della realtà propriamente politica »; e al di sopra di tutti, v'è Dio. E « Dio cercato, cercato per spiegare l'uomo, rende inconcepibile appunto l'uomo ».

Con l'Umanesimo e col Rinascimento la scena si cambia. Non si ammette ancora l'identità fra la mente umana e divina, ma *si comincia* a intravvedere l'iniziativa creatrice e autonoma dell'uomo ed a concepire lo spirito che guarda alla realtà come opera sua. Come dice il Monnier nel suo *Le Quattrocento* e come il Gentile cita, sottoscrivendo a piene mani, « jadis, alors que la cité de Dieu se prolongeait sur la terre, l'homme, exilé d'un jour dans une vallée de larmes, ne gardait d'autre noblesse que son origine et n'avait d'autre mission qu'à préparer par le jeune et la repentance son avenir. Aujourd'hui, dans la realité présente de la joie et de la beauté, l'homme est tout. Il n'est plus esclave, il est maître; il n'est plus membre, il est chef. Il n'est plus clerc, docteur, baron, drapier, guelfe, gibelin, chrétien: il est lui. Il s'est fait lui-même. Je me suis fait moi-même, disait Pontano. Son but est lui-même: li hom'faiz pour lui-même, disait Latini ». Ed una tale nuova posizione, negatrice della vecchia, in antitesi perfetta con la metafisica dell'essere e vera culla della metafisica del soggetto, Giovanni Gentile, con gli idealisti, la scorge in ogni momento di quell'êra. Nella letteratura e nell'arte; nel Bruni, nel Poggio, nel Piccolomini, nel Platina, nel Landino e nel Filelfo, i quali ad una voce affermano che nobili non si nasce, ma si diventa con le proprie opere; in Leon Battista Alberti celebrante la potenza dell'uomo come principio del proprio destino; in Pomponazzi che ripone il pre-

mio della virtù nella virtù stessa; nel Bruno che rivendica il valore della libertà e del lavoro onde l'uomo crea a se stesso il proprio benessere e la civiltà; nel Campanella affascinato dal concetto della giustizia immanente nello stesso mondo dell'esperienza; nel platonismo di Marsilio Ficino e nell'aristotelismo della scuola di Padova; nella coscienza dell'umana autonomia del Machiavelli e del Guicciardini; nella concezione immanentistica della natura, nella Riforma protestante, e, prima ancora, nell'indole delle Signorie; insomma, in ogni campo, religioso, filosofico, letterario, politico, sociale, scientifico, il Medio Evo tramonta; « si fa innanzi nella piena luce della storia la potenza dell'individuo, come spirito che non presuppone la legge, ma la crea » e si proclama « l'alto concetto dell'uomo, della sua dignità, della sua potenza, che è una celebrazione nuova per il suo accento storico e il suo significato nella storia del pensiero moderno, e rappresenta senza dubbio un passo innanzi di grandissima importanza ».

Fu una vera rivoluzione. Ed il ricercare il modo col quale potè compiersi, e la via seguita per passare dalla concezione dell'uomo come un essere dipendente dall'Essere, alla dottrina dell'uomo come soggetto e come libera attività creatrice, è quanto mai interessante, specialmente perchè la rivoluzione si effettuò malgrado l'Inquisizione vigile, corollario anch'essa — scrive sempre il Gentile nel suo saggio sul *Carattere dell'Umanesimo e del Rinascimento* — « del concetto dommatico della verità trascendente, che l'individuo riceve, e non può che ricevere, e deve perciò limitarsi a ricevere; negazione anch'essa, pertanto dell'individualità, e perciò dello spirito, conforme alla logica del domma della Chiesa come società autocratica e, in ultima analisi, teocratica, in cui la verità, e però la legge, scende dall'alto ».

La rivoluzione avvenne a questo modo. Di fronte alla metafisica dell'essere ed alla teologia, l'Umanesimo per sottrarre l'uomo, nella sua oppressa individualità, al giogo di quella realtà che s'è rappresentata come trascendente, « *lo lancia nel libero mondo dell'arte*, in cui codesta realtà non sarà mai per incontrarsi ».

V'era il mondo medievale, con la sua scienza tradizionale,

col suo Dio; ed un assalto frontale non era possibile. Che fa l'umanista? Contrappone un mondo nuovo, che solo in apparenza è il classicismo pagano o precristiano, la cui restaurazione sarebbe stato regresso e non progresso. L'antichità disseppellita, l'entusiasmo delle indagini e delle scoperte, la nuova cultura che si suscita dai vecchi codici, la creazione d'una filologia e con essa il raggiungimento d'una conoscenza novella e più vasta dell'antico, dell'antica arte e dell'antico pensiero, altro non rappresentano se non il *nuovo terreno* in cui trionfa la libertà del filosofare. La stessa filosofia, « quale fu, in Platone e nello stesso Aristotele, studiati direttamente nel testo, e tradotti, e commentati col sussidio degli antichi interpreti, non costringe più i nuovi studiosi al paragone degli insegnamenti antichi coi dommi cristiani, e non richiede lo studio di quella grave e soffocante teologia, in cui s'era irretita la scienza degli ultimi secoli; ma permette a questi studiosi di moversi liberamente nello sconfinato campo di un'indagine scevra d'ogni preoccupazione estrinseca o pratica ». È « un'autolimitazione iniziale del pensiero », che rende possibile all'umanista d'appartarsi dalla scienza medievale, di vivere in un mondo tutto diverso da quello in cui i suoi coetanei vivono, ed in cui egli può spaziare senza incontrar mai ostacoli o limiti, libero dall'ombra del Trascendente. In questo nuovo mondo, dove riafferma, come può, la libertà dello spirito, l'umanista si raccoglie e si concentra; egli « non conosce altra realtà fuori di questo: e quella vita che pur gli tocca praticamente di vivere ha perduto ogni valore a' suoi occhi; e, vi si conformi materialmente o ribelli, il suo spirito non è lì, ma in quel mondo che si agita nel suo cervello ». La vita d'allora, con la sua religione, con la sua morale, con la sua politica, è trattata con l'indifferenza propria dello spirito estetico. L'umanista non la combatte apertamente di fronte, ma, sia che le bruci il suo granello d'incenso per forza di esigenze pratiche, sia che sogghigni, la considera con noncuranza. Ormai nel suo mondo nuovo ha alzato « lo stendardo della libertà, per aprire e allenare le menti a un concetto immanentistico della realtà »; egli ha compreso la grandezza dell'uomo, « ma non dell'uomo che nella sua individualità concentra e risolve la storia, sì dell'uomo che si pone immediatamente di fronte alla storia, quindi anche alla così detta natura, e si fa centro di un mondo che sia quindi tutto da ricostruire ».

È l'uomo astratto, è vero; è l'individuo avulso dalla realtà storica, che è la realtà del filosofo; non è ancora lo spirito concepito come storia; non è compresa ancora la storicità del soggetto; è, in una parola, nota il Gentile, l'uomo dell'artista, è il concetto estetico della realtà umana, che l'Umanesimo proclama contro il Medioevo. E per questa ingenua e indomita fede nel potere dell'uomo come astratto individuo, anche la politica diventa un'arte estetica: il problema dello Stato si configura come problema del principe, dell'individuo, che crea o mantiene lo Stato come un'opera d'arte. Ma con tutti i difetti, inerenti a tale posizione, l'individualismo italiano d'allora è pur sempre la ribellione contro la metafisica antica, molto più che fuori d'Italia non lo fosse poi stata la Riforma protestante. Poichè «la Riforma è, sì, liberazione dell'individuo dalla tirannia esterna della Chiesa; è proclamazione anch'essa dell'infinito valore dell'individuo, cui si restituisce il *privato esame* della propria verità religiosa; ma l'individuo così posto anche dalla Riforma nella sua immediata e astratta soggettività non è più coraggiosamente, virilmente, come dall'Umanesimo italiano, abbandonato alle sue forze, al suo destino, alla necessità di farsi egli il mondo che non può valere se non è il mondo che egli si è fatto: anzi viene misticamente gittato in braccio a una Realtà trascendente: e in un nuovo fervore dell'intuizione agostiniana della grazia che sola può dare l'umanità all'uomo, la Riforma lo inchioda a un sentimento profondo di sfiducia nelle proprie forze, con la dottrina *de servo arbitrio*».

In una parola, la prima lotta contro la metafisica dell'essere fu condotta mediante un mutato atteggiamento dello spirito, mediante cioè un nuovo *Standpunkt* in cui si è collocato il pensiero moderno; la nuova situazione spirituale, il nuovo centro fu non più l'Essere, ma il soggetto; non però il vero soggetto, filosoficamente concepito, ma l'individuo astratto, esteticamente considerato.

Così nasceva la filosofia moderna, che secondo una stranissima teoria del Gentile, segnava un ritorno al vero spirito cristiano, in quanto per lui il Cristianesimo si trova in opposizione con la tesi della speculazione greca e scolastica d'una verità, che non è altro se non conoscenza d'una realtà già esistente, indipendentemente dal pensiero umano. Così faceva sentire le prime sue voci, o meglio, i primi suoi vagiti, la futura metafisica del

soggetto. L'Umanesimo ed il Rinascimento sono un'alba, non ancora del tutto limpida e chiara; sono il primo sforzo verso un avvenire diverso: e lo stesso bisogno di una trasformazione totale e radicale della vita intellettuale e sociale, allora vivissimo, gli stessi tentativi di novità tanto frequenti, avventurosi ed estesi, l'anelito stesso verso uno scopo forse più intuito che chiaramente compreso, esprimono tutta l'imperfezione dei primi passi. Ma aspettate: verrà, esclama il Windelband, l'epoca della maturazione, della fermentazione, della chiarificazione; ed allora si capirà che il pensiero e la storia di oggi dipendono da questa nuova pianticella, destinata a crescere gradualmente, mentre muore con un processo inesorabile di dissoluzione la metafisica antica.

***

Dopo di essersi tuffato nel mondo ideale greco e d'aver acquistato la capacità di padroneggiare col pensiero la sua ricca vita interiore, l'*uomo* passò dal mondo astratto dell'interiorità, come si esprime il Windelband, allo studio della natura. Ma — secondo l'interpretazione idealistica — questo nuovo processo, di esteriorizzazione, non è in contrasto col primo, di interiorizzazione, ma dal primo risultò come conseguenza e come sviluppo.

Dice il Gentile nel suo *Sistema di logica come teoria del conoscere:* « L'immanentismo del Rinascimento, culminante nel nuovo platonismo di Ficino e di Pico, nel naturalismo di Pomponazzi, di Telesio, di Bruno, di Vanini, di Campanella (tanto diverso dal naturalismo dei presocratici già pel fatto del momento storico da cui rampolla), continua il movimento stesso degli Umanisti, e mira non a ritornare a quella natura, su cui s'era steso quel mondo ideale trascendente platonico-aristotelico, risorto e perpetuatosi nella filosofia medievale, bensì a una natura ringiovanita e trasfigurata perchè pervasa nel suo intrinseco da quel mondo ideale, in cui da Socrate in poi s'era inteso che sia da ricercare ogni verità. *Questa natura del Rinascimento culmina nell'uomo*, che sente la propria dignità e potenza e divinità, e partecipa insomma del senso della divinità e assoluta realtà dello spirito.... Ma quest'uomo s'attacca alla

natura e ama confondersi con essa, perchè una sorte comune già da più che un millennio e mezzo stringeva insieme l'uomo alla natura, da quando Platone, opponendo alla realtà che diviene, la eterna, in questa aveva ristretto ogni essere ed ogni valore. *E tutta la vita, della natura e dell'uomo, bisognava rivendicare dall'adduggiante oppressione della realtà sopramondana*».

L'uomo, adunque, nelle sue relazioni con la natura e nella indipendenza sua e della natura stessa da Dio: ecco il naturalismo del Rinascimento, che, esaminato nella sua origine, ha attraversato, secondo il Windelband, diversi stadî, o meglio, che può essere riguardato in tre diversi momenti.

Innanzi tutto, la filosofia cominciò a staccarsi dalla teologia ed a prendere come suo compito la *conoscenza della natura*. Mentre, prima, tutta la realtà veniva riguardata come dipendente dall'Essere supremo, e perciò *uomo* e *natura* non potevano venir studiati se non in rapporto con *Dio;* mentre, cioè, la metafisica doveva necessariamente esser teologia, come Aristotele voleva e come la *Somma* di San Tommaso aveva realizzato; viceversa, considerandosi ora l'*uomo* e la *natura* indipendentemente da Dio, con una visione libera da ogni altro interesse etico o religioso, ne seguì il concetto di una *filosofia* separata dalla *teologia:* «tutto il sovrasensibile — racconta lo storico tedesco — rimase al dogma; e come oggetto della filosofia restò il mondo dell'esperienza.... Si poteva ben lasciare il sovrasensibile stesso, e tutto ciò che era collegato alla vita spirituale dell'uomo, senz'altro alla teologia; e la filosofia poteva dal canto suo, con tranquilla coscienza, dedicarsi alla scienza della natura, tanto più che, secondo il precedente neoplatonico, essa comprendeva la natura come un prodotto dello spirito e nel concetto della divinità credeva così di conservare il più alto punto di unità per i rami divergenti della scienza, cioè quello spirituale e quello terreno. Se la teologia insegnava come Dio si rivela nella Scrittura, spettava alla filosofia di comprendere e di ammirare la sua rivelazione nella natura».

Sorse così una *filosofia della natura*. E la natura apparve in un'unità divina di vita universale, in una luce nuova dove ogni fenomeno era raggio di un unico sole immanente, dove il mondo veniva paragonato ad un albero, che dalla radice fino

al fiore ed al frutto è penetrato da un succo vitale e che si è formato e ramificato per la propria attività germinativa. Per quanto l'idea della trascendenza di Dio non fosse del tutto scomparsa, si tendeva evidentemente al pieno monismo e panteismo. Il divino si umanizza; la natura si divinizza. L'universo appare nella sua bellezza, suggerisce l'ottimismo universalistico di Bruno, ispira l'arte. E, ciò che più importa, il *macrocosmo* non è in opposizione al *microcosmo;* la *natura* non è in opposizione con l'*uomo;* il *Rinascimento* non fa a pugni con l'*Umanesimo;* tutt'altro! Poichè dal principio metafisico, posto dal Cusano e dal Bruno, che la natura dev'essere concepita organicamente e che in ognuna delle sue manifestazioni finite essa è presente e contenuta in tutta la sua essenza indivisibile, ne risultava la dottrina gnoseologica di quel tempo, secondo la quale l'uomo è tutto l'universo e, quindi, conoscendo sè, conosce tutto. *La conoscenza della natura*, per opera di Valentino Weigel, della mistica di Boehme, della teoria di Campanella, *ha le sue radici nell'autoconoscenza dell'uomo:* il soggetto non soltanto non è in contrasto con la natura, ma solo attraverso a quello si può giungere a questa; ed una più completa cognizione della natura si riduce, in ultima analisi, ad una più vasta e profonda cognizione dell'uomo.

E quando, dalla filosofia della natura si passa all'altro studio della *scienza della natura*, quando nell'età dei viaggi e delle scoperte, abbiamo il ricco svolgimento della tecnica e la creazione di grandi organismi meccanici ed i trionfi di Galileo, non è forse sempre l'*uomo*, il soggetto, che innalza il grido delle sue vittorie?

La conoscenza della natura era subbiettiva e tutta speculativa, dicono l'Eucken ed il Windelband; l'idea d'una vita psichica universale, la spiritualizzazione fantastica della natura, spingevano sempre più a penetrarne i segreti. E l'uomo volle conoscere le forze naturali per dominarle, per assoggettarle col sapere e con la volontà.

La magia e la superstizione che allora fiorirono: l'astrologia con gli influssi degli astri sulla vita degli individui; la spiegazione dei sogni e dei segni; la negromanzia coi suoi scongiuri degli spiriti; le dottrine mediche di Paracelso; le arti dell'alchimia; i sogni d'una pietra filosofale, che doveva guarire tutte le malattie e trasformare in oro qualsiasi materia, che

altro erano se non sforzi per sorprendere con le arti secrete la natura ancor chiusa alla scienza e di costringerla al servizio dell'uomo? E la scoperta dell'America, col conseguente allargamento degli orizzonti, con la navigazione, con le nuove conoscenze cosmografiche, con lo sviluppo dei rapporti industriali e commerciali; e, dapprima ancora, la scoperta della stampa, non venivano ad accendere sempre più le speranze ed a rinnovare le audacie? L'antichità risorta pareva dare all'uomo il dominio della storia; Gutenberg il dominio del pensiero; Cristoforo Colombo gli aggiungeva il dominio della terra.

Nessun stupore, perciò, se il concetto dell'uomo è la vera anima ispiratrice delle ricerche scientifiche di Leonardo e di Galileo, e se anche per Bacone tutta la scienza umana non ha altra finalità che procacciare all'uomo, con la conoscenza del mondo, il dominio del mondo stesso. Anche per Bacone, « la *interpretatio naturae* non è se non il mezzo per *soggiogare la natura allo spirito umano:* e la sua grande opera del rinnovamento delle scienze — *Instauratio magna, temporis partus maximus* — porta anche il titolo: *De regno hominis* ».

*
* *

Dopo quanto abbiamo esposto, risulta evidente la conclusione degli idealisti, i quali ad una voce ripetono che *a differenza del Medio Evo, periodo della trascendenza, l'Umanesimo ed il Rinascimento sono orientati verso l'immanenza.* L'immanenza, almeno tendenzialmente, tutto ispira. La scoperta psicologica dell'uomo; il mutamento, nel seno stesso del divenire storico dell'umanità, dei valori supremi della vita, vale a dire della verità teorica, della perfezione morale e dell'intuizione religiosa; l'autonomia ed il valore della natura, nascondono un unico sforzo: quello, cioè, di eliminare la trascendenza. Ecco la ragione profonda — secondo Rudolf Eucken nel suo volume *Lebensanschauungen der grossen Denker* che io cito nella bella traduzione di Piero Martinetti — che ha permesso al Rinascimento « la costituzione del nuovo mondo », negazione in un certo senso del mondo antico.

« Il Cristianesimo antico era riuscito ad una negazione ascetica del mondo per un remoto al di là; il nuovo spirito nel

suo ardor giovanile si sente sempre più irresistibilmente attratto verso il mondo e finisce per porre in esso il centro della propria vita: l'idea dell'al di là impallidisce e svanisce sempre più. La religione non è attaccata e reietta, ma spogliata di quella rigida e ieratica solennità con cui essa reggeva l'umanità medievale: essa viene avvicinata al mondo immediato dell'intuizione e della sensazione, le sue forme assumono un aspetto più umano e discendono benigne in mezzo alla nostra vita quotidiana. Questo umanizzamento del divino è nello stesso tempo una sublimazione dell'umano: l'abisso tra i due mondi va dileguando; la nostra esistenza diventa, invece che il contrapposto, l'espressione ed il riflesso del divino. È l'arte specialmente che illumina di questa nuova luce il mondo e lo trasfigura in una patria dello spirito. Pur elevando l'esistenza terrena, essa lascia sussistere l'al di là, che riveste delle forme più amabili ed umane: un così lieto senso di vita stringe i due mondi, che l'intima contraddizione non è puranco avvertita....». La trasformazione è viva e profonda. «La natura e lo spirito, queste forze da lungo inimiche, tendono di nuovo l'una verso l'altro»; un alto senso di gioia si diffonde e trova espressione nella bellezza della forma e negli splendori della cultura; l'uomo, il soggetto, sente «la letizia della guarigione da una grave malattia»; l'uomo moderno, libero da oppressioni ultramondane, ha quel vigoroso svolgimento della subbiettività, che forma il carattere più importante del Rinascimento; egli fa appello solo alle proprie forze, diventa il vero centro della vita, «può muoversi liberamente ed imprimere al proprio agire il segno della propria individualità. Così si svolgono le personalità con maggior energia e con maggior rilievo: con quanta maggior vitalità e con quanto più recisi tratti non si levano dinnanzi a noi le figure della Rinascenza incipiente, di fronte a quelle del Medio Evo con le loro mille interdipendenze e la loro uniformità!» E «l'energia rinnovatrice del soggetto moderno, il processo trionfale della sua liberazione in tutti i paesi civili» penetra ed abbraccia il mondo intero; l'interiorizzazione della vita «diviene adesso il germe d'un grande avvenire a cui si aprono orizzonti e compiti sconfinati.... D'ora innanzi le cose debbono subire la legge dell'uomo, soggiacere alla sua critica ed alla sua violenza, servire alla sua volontà ed al suo piacere. Anche il sentimento con le sue aspirazioni verso la felicità si rivela profondamente

diverso dallo spirito medievale: esso non si consola più con la fede e la speranza in un al di là, ma esige una soddisfazione immediata e ricerca con passione ardente una beatitudine perfetta». È una nuova vita che si inaugura, che purifica «le cose dalle nebbie dei preconcetti tradizionali» per afferrarle nella verità della loro natura; ed appropriandosi la realtà esterna, lo spirito la vivifica, la anima, la intuisce esteticamente; «l'unione della forza e della bellezza, o meglio la bellezza fiorente di vita, diventa l'ideale supremo e dominatore»; si afferma così una concezione estetica non solo del mondo, ma della vita, della condotta; è la vita individuale più conscia di sè, più vigorosa, opera propria, che fiorisce; è la vita sociale, raffinata e colta, lieta e ridente; è lo Stato concepito come opera d'arte; è il sentimento della gloria: è, in ogni campo, l'autonomia, l'indipendenza dell'individuo, — il germe dal quale nasceranno gli Stati moderni e le moderne nazionalità separate dalla Chiesa, nascerà il nuovo mondo economico, non dominato — come lo erano le Corporazioni medievali — dal principio cristiano, nascerà insomma tutta la vita attuale.

In breve: tra il Medio Evo e la nuova epoca v'è un'antitesi caratterizzata dal contrasto fra la trascendenza ed un orientamento immanentistico.

Il Medio Evo — son parole di Francesco Fiorentino nel suo *Pietro Pomponazzi* — «ha per proprio contrassegno questo, di voler cercare tutto in un mondo di là, il genere e la specie fuori dell'individuo; la materia e la forma fuori del loro congiungimento; Dio fuori le cose; l'intelletto fuori dell'anima; la perfezione e virtù vera fuori della vita; cose tutte che ridotte in una formola han fatto dire: la Scolastica sta nella trascendenza, nell'*al di là*». In questa basilica medievale, l'Umanesimo ed il Rinascimento gettarono la face incendiaria, che dapprima a qualche incauto può sembrare fiamma illuminatrice, ma che poi appare come origine di un incendio distruttore. Sulle rovine del tempio di Dio si edifica il tempio dell'uomo; gli altari del Trascendente vengono sostituiti col nuovo altare dedicato all'aurora di una immanenza radicale, che dovrà in seguito trionfare. L'uomo e la natura, d'allora in poi, si concepiscono indipendenti da Dio; e la natura, da Bruno, da Telesio, da Campanella viene trattata, non come avversa o inferiore all'uomo, ma diventa essa stessa uomo. «L'uomo così — con-

clude il Gentile — è cresciuto ai suoi propri occhi, e celebra con maggior profondità di sentimento e sicurezza di coscienza la propria infinità e divinità. È l'eroico furore di Bruno ». Certo: « nella sua stessa infinità l'uomo del Rinascimento è lo stesso uomo dell'umanista: individualità ancora astratta e immediata, quindi senza storia e senza legge »; ma frattanto il nuovo punto di vista è stato scoperto: *il punto di vista del soggetto*, dal quale bisogna ripensare, per comprenderli, tanto l'Umanesimo come il naturalismo. Quel punto iniziale sarà ripreso. L'idea di quel tempo troverà continuatori all'estero, anche più che in Italia; la metafisica dell'essere crollerà inesorabilmente; accanto alle sue rovine sorgerà a poco a poco la metafisica del soggetto, e sorgerà per merito di quel periodo, poichè è « la filosofia italiana del Rinascimento », che « darà l'abbrivo alla moderna filosofia europea ».

II.

L'INTERPRETAZIONE POSITIVISTA

Ben diversa è l'interpretazione, che dell'Umanesimo e del Rinascimento dà il positivismo.

A differenza dell'idealismo, che si pone dal punto di vista dello spirito e sintetizza l'attività speculativa e pratica di quei secoli con la nuova visione dell'*uomo* in sè ed in rapporto con l'universo, il positivismo ritiene che l'Umanesimo ed il Rinascimento segnarono l'aurora del scientismo moderno. Il valore del fatto, la naturalità dei fenomeni, la morte della metafisica e della speculazione astratta, lo studio della natura: tale fu l'anima vivificatrice di quel tempo. Ben lungi dal partire dall'uomo e dall'assorbire nell'uomo la natura, bisogna — secondo il positivismo — partire dalla *natura* ed in essa comprendere l'uomo. Solo così — ossia seguendo la via opposta all'altra scelta dall'idealismo — si potrà abbracciare con uno sguardo completo ed esauriente, non velato da pregiudizî di sorta, quell'età, che « possiede la freschezza e la forza della gioventù, come dice l'Höffding nella sua *Storia della filosofia moderna*, e che comprende in una profonda ricchezza tutto quanto un'indagine più ripartita può spesso soltanto afferrare in modo unilaterale ».

Roberto Ardigò, nel famoso discorso, che segnò una data storica nella sua vita e fu la prima scena della sua apostasia, commemorando a Mantova il 17 marzo 1869 la figura di Pietro Pomponazzi, non esitava ad esprimersi così: « Il pensiero moderno, a cui l'Europa deve la sua attuale condizione di grandezza e di potenza, è la maturazione di un pensiero, che nacque presso noi, negli anni della Rinascenza, quando l'Italia, per opera dei suoi artisti e poeti, dei suoi pensatori ed uomini d'a-

zione, tornò regina la seconda volta. La Rinascenza fece valer contro i mistici sogni e gli ascetici aberramenti del Medio Evo, le ragioni imprescrivibili della natura, nella scienza, che vuol essere basata, non sull'autorità di un maestro qualunque, ma sulla evidenza diretta de' suoi veri; e nell'arte, a cui è sacra la voluttà, che inspirano le caste forme del bello. Il moto, incominciato in Italia, si propagò e si ingrandì in Germania, dove la Riforma ridestò il sentimento della individualità personale, e lo sollevò contro le improvvide e innaturali pretese di una assorbente autorità. Seguì poi in Francia quella Rivoluzione, che promulgò le nuove tavole dei diritti dell'uomo. E succedette ultima, diretta figlia delle precedenti, l'epoca attuale, in cui i diritti dell'uomo, della Rivoluzione francese, diventarono leggi della società, il sentimento individuale, della Riforma germanica, l'effettiva libertà civile e religiosa, i nuovi principî razionali, della Rinascenza italiana, le nostre scienze positive. Questa epoca, nella quale speculativamente non ha valore, se non ciò che è fondato sulla osservazione e sull'esperimento e praticamente è stimata sopratutto la moralità del lavoro, è il vero contrapposto del misticismo e dell'ascetismo del Medio Evo; e quindi è il compimento di quello, che avevano incominciato i nostri grandi pensatori della Rinascenza. Per ciò la loro gloria consiste nell'avere trovato, nell'avere proclamato e propugnato, anche a costo dei più gravi sacrificî, quelle idee, che insinuate nel pensiero del loro tempo, a poco a poco lo trasformarono, fino a divenire quello di oggi».

I pensatori del Rinascimento, — soggiunge lo stesso Ardigò nel terzo volume delle sue opere: *La coscienza vecchia e le idee nuove*, — ebbero il coraggio di apostatare dalle idee e dalla coscienza dominanti in quel tempo, diventando gli «apostoli» delle idee e della coscienza dell'avvenire. E la loro dottrina, il vessillo che essi sventolarono ed al quale molti immolarono la loro vita fra atroci tormenti, fu *la concezione scientifica della realtà* contro ogni teologia e contro ogni metafisicheria. Anche il soggetto, l'io, la mente umana, il pensiero divenne per merito loro un fatto fra i fatti, che dev'essere spiegato collegandolo con gli altri fenomeni e con la natura intera, e dev'essere analizzato con gli stessi criterî positivi. In tal modo, come brevemente accenneremo, i positivisti interpretano sia l'*origine storica*, sia il *valore ideale* dell'Umanesimo e della Rinascenza.

***

Lo svolgimento, che, secondo i positivisti, si sarebbe avuto nella storia della filosofia, viene enunciato da Erminio Troilo nel suo volume *Idee ed ideali del positivismo.*

All'alba sua luminosa, la filosofia era stata filosofia dell'obbietto, della *natura*. Poi era venuta cambiando e passò dalla natura all'*uomo* ed infine dall'uomo aveva voluto assorgere ad un altro termine, extranaturale ed extraumano, *Dio*. Così si era creato un dualismo fatale, e si sovrappose un altro mondo a quello della natura. Siccome nei limiti pur infiniti della natura è già necessariamente e logicamente compreso anche « l'oggetto *uomo* » e con l'uomo i suoi concetti, le sue fantasie, le sue illusioni, le sue proiezioni in un regno fittizio ed evanescente, figurato di ombre e popolato di divinità, era fatale che la filosofia si trovasse sopra una terribile strada, ricca di pericoli ed immersa nell'ombra. « Il teorico *credo quia absurdum* e il pratico *fuga saeculi*, furono i termini foschi di quello che non è pensiero, ma fantasma di vano e spesso perverso pensiero ». Di qui le « aberrazioni » della Patristica e della Scolastica, dove però la dualità di *intendere* e di *credere* permettono lo svolgimento iniziale della ragione positiva dello spirito, elaborata inconsapevolmente dai Concettualisti e dai Nominalisti, da Duns Scoto, da Guglielmo Ockam e dal « francescano positivista Ruggero Bacone ». Si comincia allora a smuovere il coperchio sulla tomba della filosofia: « e di lì a poco, è uno scoppio di luce con l'immenso Leonardo. E veramente può dirsi col motto di Dante: *Incipit vita nova*. Si allontanano, ormai, le oscure rive del Medio Evo; e lo spirito libero e puro trionfa nel positivismo. Poichè tutto si rinnova positivamente con Leonardo: il metodo diventa induttivo, la scienza è proclamata la *stessa natura trasmutata in discorso;* la natura è concepita superbamente autonoma, nella necessità e ragione della sua legge che in lei infusamente vive. Ed in questo luminoso rinnovamento, lo spirito muove ed ascende infra l'universo, con i processi e i fini che costituiscono il nuovo, e non più mistico, *itinerarium mentis*.... E già il pensiero leonardiano è il Rinascimento, che si afferma nella febbrile sua attività, nel suo entusiasmo dioni-

siaco, in cui rivive l'anima della paganità e di quel positivismo greco, che il Medio Evo aveva soffocato.... Pure il Medio Evo non è vinto di un colpo; la sua ombra s'agita ancora a traverso la teosofia, il misticismo, la magia, l'astrologia — quel cumulo oscuro, strano e suggestivo di dottrine che sono come la zona grigia fra il pensiero vecchio ed il nuovo, ed ha penetrazioni e riflessi, che non ci possono meravigliare, in alcuni fra i più gagliardi speculatori di quell'età. Ma queste aure psicologiche sono trascurabili sia nel loro lato negativo, sia in qualche aspetto positivo anche, di fronte alle ragioni del pensiero che trionfano ormai con Pomponazzi e Telesio, con Patrizi e Bruno, con Vanini e Campanella: trionfano, e su esse imprime il suo indelebile suggello la morte. Imperocchè la lotta ha cambiato natura;... si è discesi in campo di imposizioni e di violenze». «Da una parte sta la tradizione platonica ed aristotelica, il complesso congelato dell'idealismo, della metafisica, del misticismo, divenuto dogma cristiano ed autorità cattolica, armati dal braccio secolare; dall'altra, inerme materialmente, il pensiero che si rinnova nella rifioritura delle antiche dottrine positive dei fisici presocratici, degli Atomisti, degli Stoici, di Epicuro, di Lucrezio.... Di fronte all'inquisizione, al carcere, alla tortura, al rogo, si accende e si combatte la estrema battaglia contro la tirannia spirituale e materiale; ed in questi frangenti il positivismo non è solo pensiero di altissima filosofia, ma insegna ed azione rivoluzionaria di libertà e di dignità umana.... Così entriamo, per la via segnata dal più puro pensiero e dal più nobile sangue, nella filosofia e nella vita moderna», che sono «l'êra dei nuovi valori».

Mentre, infatti, il Medio Evo era stato — è sempre il Troilo che parla — una «negazione violenta della natura», noi assistiamo ora ad una affermazione solenne di essa. Mentre prima la natura veniva maledetta, condannata, disprezzata, e si era invitato l'uomo a fuggirla ed a riguardarla come nemica, la nuova filosofia, al contrario, è un'intuizione schietta e vergine ed una glorificazione della natura, a somiglianza del primo pensiero greco.

Questo rilievo non è fatto soltanto dai positivisti, ma è comune ad una folla di letterati e di pensatori, dal Settembrini a Giosuè Carducci, dal Nietzsche a Gabriele D'Annunzio; e siccome è spesso rifritto in mille salse, non sarà inutile un accenno speciale.

*
* *

La metafisica medievale ed il cristianesimo nella sua parte ascetica importa l'immobilità, scrive Giosuè Carducci nei Discorsi sullo *Svolgimento della letteratura nazionale*, ed impone l'annegamento del finito nell'infinito, dell'uomo in Dio, degli esseri nell'Essere. « Tra spirito e materia, tra anima e corpo, tra cielo e terra non v'è mezzo: lo spirito l'anima il cielo è Gesù; la materia il corpo la terra, Satana. La natura il mondo la società è Satana; il vuoto il deserto la solitudine, Gesù. Felicità, dignità, libertà, è Satana; servitù, mortificazione, dolore, Gesù.... La stoltezza della croce, l'opprobrio del mondo, la sete del dissolvimento, la rinnegazione della vita, questo è la legge e la filosofia: i Santi Padri del deserto sono la storia eroica plutarchiana. Nei funerali pagani le fiamme de' roghi accompagnavano splendidamente l'ultimo addio dell'anima al corpo, e belle urne cinerarie o negli atrii delle case o nelle vie popolose rammemoravano le virtù civili degli estinti o commovevano pietosamente gli affetti dei vivi: i miasmi della putrefazione nel santuario cristiano ammoniscono di continuo l'uomo della viltà sua, e gl'ispirano a un tempo il disgusto dell'essere e l'orrore del non essere. Tutto rappresenta la morte: e il dio crocifisso e gli ossami e gli scheletri esposti alla venerazione su gli altari hanno preso il luogo di Apollo e Diana, che lanciavansi, giovenili forme divine, dal marmo pario negli spazi della vita ». « Con idee e con rappresentazioni sì fatte non vi può essere arte umana: anzi non vi può essere arte del tutto: non è ella in vero anche l'arte vanità terrena, distrazione dell'anima, peccato? L'anima cristiana può bene dinanzi a' suoi fantasmi prorompere in un grido di terrore, di pietà, di adorazione; può co' suoi fantasmi profondarsi in se stessa e sublimarsi negli spazi dell'infinito; può col pensiero sfrenato dalla solitudine nel vuoto rigirarsi sopra sè quasi con tanti molinelli sino alla vertigine: ecco il cantico, la visione, la meditazione: ecco la « Dies irae » di Tommaso da Celano, lo « Stabat mater » di Jacobo da Todi, il « Pange lingua » di Tommaso d'Aquino, le tre più grandi odi cristiane: ecco la « Imitazione di Cristo » il più sublime libro religioso del medio evo e un de' più dannosi libri del mondo: ecco le

mille visioni stupende e stupide. Ma tutto questo è arte? No. Tanto è vero, che, se i critici e i retori del rinascimento han disdegnato coteste scritture come monumenti letterari, i dogmatici e i fedeli si scandalizzano quando i critici e gli estetici odierni le discutono e le trattano come monumenti letterari. Tra l'aspirazione cristiana e l'arte v'è odio».

Ed ecco, allora, quasi squillo di riscossa, il Rinascimento, che esclama con un impeto di ribellione e di allegrezza:

Salute, o Satana,
o ribellione,
o forza vindice
della ragione;
sacri a te salgano
gl'incensi e i voti;
hai vinto il Geova
de' sacerdoti.

Vi è una rassomiglianza fra i sentimenti provati dall'umanità al levar del sole nel primo giorno dell'anno mille, e il Rinascimento.

« Che stupore di gioia e che grido salì al cielo dalle turbe raccolte in gruppi silenziosi intorno a' manieri feudali, accasciate e singhiozzanti nelle chiese tenebrose e ne' chiostri, sparse con pallidi volti e sommessi mormorii per le piazze e alla campagna, quando il sole, eterno fonte di luce e di vita, si levò trionfale la mattina dell'anno mille! Folgoravano ancora sotto i suoi raggi le nevi delle Alpi, ancora tremolavano commosse le onde del Tirreno e dell'Adriatico, superbi correvano dalle rocce alpestri per le pingui pianure i fiumi patrii, si tingevan di rosa al raggio mattutino così i ruderi neri del Campidoglio e del Foro come le cupole azzurre delle basiliche di Maria. Il sole! Il sole! V'è dunque ancora una patria? v'è il mondo? E l'Italia distendeva le membra raggricciate dal gelo della notte, e toglieasi d'intorno al capo il velo dell'ascetismo per guardare all'oriente».

Così, press'a poco, accadde, quando dopo le tenebre medievali, sorse il sole dell'Umanesimo e del Rinascimento. Nel Medio Evo l'idea cristiana si era mescolata a tutto: « a tutto attaccò quella febbre, quel mal essere, quella nervosa tensione di idee ascetiche e incivili ed egoistiche, che han fatto del mondo, del sano e luminoso mondo dei Greci un ospitale,

dalla cui mefite non riesce neppur oggi a noi di trarci fuora, o ce ne leviamo indolenziti.... Dove non è la chiesa nel medio evo? Ella restituisce l'impero, o lo combatte; ella benedice la cavalleria, o la scomunica; ella favoreggia i comuni, o gl'invade; ella canonizza i dotti, o gli brucia ». Di faccia alla Chiesa, con l'Umanesimo e il Rinascimento, balza l'età nuova ed intima:

> Pigri terror de l'evo medio, prole
> negra de la barbarie e del mistero,
> torme pallide, via, si leva il sole
> e canta Omero.

Il cozzo tra le due concezioni filosofiche fu il cozzo tra due civiltà: tra la civiltà cristiana e la moderna; l'una, maledicente, l'altra plaudente alla natura ed alle sue bellezze.

Per ritornare ai positivisti, si pensi — essi proseguono col prof. Troilo in un suo *profilo* di *Bernardino Telesio* — quanto profonda fu la rivoluzione compiutasi.

« L'uomo, dopo il lungo torbido sogno, si scuote, si muove; abbandonando le oscure rive medioevali, allontana l'incubo del trascendente, ripiglia possesso della viva realtà, e con ardore quasi mistico la contempla, la penetra in mille guise; — l'uomo slarga i confini del mondo scoprendo nuove terre e nuove cose: ed estende i confini dello spirito e dell'attività pratica, con la ricerca affannosa e col ritrovamento felice di libri, documenti e segni dell'antica sapienza e dell'antica bellezza; con imprese molteplici ed ardimentose: — l'uomo ricostruisce spiriti e forme della letteratura e dell'arte, creando da un lato la satira più meravigliosa del medioevo cavalleresco e scolastico, e sottraendo dall'altro, la storia delle vicende politiche e sociali, al motore immobile della provvidenza; — l'uomo rinnova strumenti e sistemi del conoscere, e trasforma, di conseguenza, direttamente o indirettamente, i criteri del valutare e dell'agire, e si sforza, in fine, di riassumere ed esprimere tutto questo mondo nuovo, nella forma mirabile della nuova musica; — tutto ciò, e lo stesso gettarsi nell'esaltazione del godimento e dell'ebrezza, sino a scendere a traverso e presso le corti di principi e prelati, all'orgia ed alla corruzione, che cosa è se non, appunto, una trasmutazione radicale di valori?

Il medio evo è finito veramente. Invano qualche aspro tentativo di reazione insorge qua e là; invano frate Girolamo Savonarola cerca disperatamente ridurre lo spirito, la vita, la società e la chiesa stessa dentro le strettoie di un mondo in dissoluzione: i nuovi principî e i nuovi valori s'impongono ormai vittoriosi, e con essi sgorga e sale la nuova filosofia propriamente detta ».

Ho voluto permettermi la lunga citazione, perchè è un saggio della mentalità positivistica, quale la possiamo scorgere in tutti gli altri rappresentanti di questa corrente. Sia che prendiamo fra le mani la *Philosophie de l'art* di Ippolito Taine, dove la gioia ed il sorriso della Rinascenza sono il giorno che succede alle tenebre medievali, al terrore, al disgusto della vita, alla melanconia nera, ai conventi rigurgitanti, alla esaltazione nervosa di gente che sogna, piange, s'inginocchia, si commuove, si intenerisce, ama e crea la cavalleria, le corti d'amore, le cattedrali gotiche ergentisi verso l'infinito del terrore e della speranza; sia che si rileggano i lavori di G. Trezza, rievocanti, dopo l'intermittenza ascetica del Medio Evo e la fuga disperata dalla natura e il petulante oltraggio alla ragione scientifica e l'impetuosità di fede sitibonda d'assensi impossibili, l'epoca del Rinascimento che riprende l'evoluzione scientifica dell'antichità, sempre noi c'incontriamo nella ripetizione di una stessa linea e di un'identica descrizione. Solo Auguste Comte, il maestro, nel quinto e nel sesto volume del suo *Cours de philosophie positive* sembra far un'eccezione, in quanto egli non esita ad ammirare il Medio Evo, a riconoscere che « tout le mouvement spirituel des temps modernes remonte incontestablement jusqu'à ces temps mémorables, si irrationellement qualifiés de ténébreux par une vaine critique métaphysique, dont le protestantisme fut le premier organe » e giunge a detestare « l'ingrate injustice de cette frivole philosophie qui conduit à qualifier irrationnellement de barbare et ténébreux le siècle mémorable où brillèrent simultanément, sur les divers points principaux du monde catholique et féodal, saint Thomas d'Aquin, Albert le Grand, Roger Bacon, Dante, etc. ».

Ma non bisogna lasciarsi illudere dalle prime apparenze. Il Comte stesso è più d'accordo, di quello che non sembri, coi suoi continuatori. Egli distingueva i *tre stadi di svolgimento* che possono constatarsi in ogni scienza: lo stadio *teologico*, in cui la base empirica è molto ristretta e la spiegazione dei

fenomeni naturali, l'unità collegatrice dei fatti dati è ricercata nell'intervento degli Dei o di un Essere personale; lo stadio *metafisico*, in cui la spiegazione si crede di scoprirla in idee, principî o forze astratte, anzi in un'unica forza originaria, in un'unica essenza, che dia l'ultima natura delle cose, l'origine e la destinazione di esse ed il modo col quale vengono prodotti tutti i fenomeni; lo stadio *positivo*, che non si perde in esseri soprannaturali o in principî astratti, non ricerca le cause assolute, ma guarda ai fatti, alla loro connessione, alla loro concordanza, alle leggi dei fenomeni, con la sicurezza che le leggi della natura sono immutabili, necessarie, inesorabili.

Ebbene, anche nella lunga e minuziosa descrizione dello sviluppo dai secoli medievali al Rinascimento, il Comte applica il suo criterio generale. Per lui il Medioevo rappresenta l'età teologica, che ha avuto « il grande ufficio intellettuale, evidentemente transitorio, di preparare, sotto il regime teologico, gli elementi del regime positivo ». Quantunque l'azione della Chiesa — egli dice — sia stata allora ammirabile per l'influenza educatrice, per i sistemi di istruzione popolare, per l'influsso morale, politico, sociale ed intellettuale, tuttavia quello stadio portava in sè il germe della sua dissoluzione, e l'attitudine ostile alle scienze spirituali ne affrettò il processo. Il periodo di lotte interne della Chiesa, contrassegnato dall'urto dei due poteri, temporale e spirituale, e dal fiorire delle eresie e delle dispute; come pure il periodo di rivolta aperta e sistematica, che culminò nel protestantesimo e nel deismo, rappresentarono l'êra critica o metafisica, ossia il passaggio dall'epoca teologica allo stadio positivo. Dagli inizi del secolo XIV si nota la ricostituzione nel senso del positivismo in ogni ramo, nel campo dell'industria, dell'estetica, della scienza e della filosofia; e la fase da Copernico a Galileo ed a Bacone saluta « les premiers fondateurs directs de la philosophie positive ».

Tutti i positivisti, adunque, si trovano in un consenso sostanzialmente perfetto per ciò che riguarda le origini dell'Umanesimo e del Rinascimento, considerati nella evoluzione storica della cultura. E lo stesso si ripeta per quello che spetta all'indole essenziale, al valore di quel movimento di idee e di vita.

***

Non un processo di interiorizzazione, non un ridurre la natura all'uomo, ma al contrario un orientamento deciso verso l'esterno, una riduzione dell'uomo alla natura, uno studio anche della psicologia con criterî naturalistici: tale è, secondo i positivisti, la caratteristica della cultura d'allora. Con una espressione sintetica espressiva, G. Trezza, nel suo volume *Epicuro e l'Epicureismo*, dice che l'Umanesimo e il Rinascimento raccolsero la più bella eredità di Epicuro « col suo concetto meccanico del mondo, colla sua liberazione dai gioghi religiosi, col suo sentimento sereno della vita ». La dottrina epicurea, — egli scrive, e giova riassumere il suo pensiero, perchè non si poteva esser più chiari e più precisi di lui — mortificata per tanti secoli dalla misticità rinascente della scuola platonica e dalla trascendenza ascetica del medio evo, esce nella Rinascenza dalla sua prigione, per portare nell'atmosfera del mondo moderno un alito nuovo, possente, purificatore. « La natura moderna come ce l'ha discoperta la scienza è già tutta epicurea: le mille potenze sinistre annidate per tanti secoli nelle sue profondità scure ed incerte, si discacciarono via da tutti i lati: e le misteriose minacce di qualche nemesi sconosciuta non s'affacciano più da un cielo impossibile ad intorbidar di spavento la credulità stolta dei volghi ». Se metafisica e religione avevano disviato « l'evoluzione scientifica dell'umanità » ed avevano ordito « le reti omicide dello spirito umano », risplende subito, dopo la notte medievale, il sole della natura, con « la serena e sacra fatalità delle sue leggi ». « La rinascenza moderna non è che la restaurazione epicurea della natura continuata ed amplificata dalle scoperte scientifiche ». « Vero è ben che la rinascenza moderna ti si mostra avviluppata in una specie di atmosfera platonica da parertene quasi un cristianesimo rinnovellato; ma cercavi a fondo, e non ci vedrai che un accidente superstite di quella vita epicurea che circolava nel nuovo clima storico. Anzi le parti platoniche della rinascenza ne arrestarono l'evoluzione scientifica continuandovi quelle velleità trascendenti che non si sono potute dispiccare affatto pur dopo tre secoli di scoperte.... Gli elementi feodali ed ascetici che

s'innestarono alla rinascenza, non sono che vestigia superstiti del medio evo omai tramontato per sempre dalla storia». E strana sopravvivenza medievale sarebbe quella di colui, che ponesse l'uomo, il soggetto, i problemi della nostra mente al primo posto, quasi che la natura dovesse commuoversi e cederci il primato. L'uomo, secondo la scienza, non è altro che «scherzo meccanico della natura onnipossente, fuga perenne di moti che ascendono per l'infinito.... V'hanno domande che non si oserebbero di proporre, se ciascuno intendesse meglio le leggi meccaniche delle cose e l'eterna necessità che le domina. Che fa l'universo con que' suoi moti immensi? a qual porto arcano sen va colle sue nebulose costellate nelle profondità dello spazio? e noi moribondi qual parte siam noi delle cose? a che il tormento dell'ideale? a che la battaglia tragica in cui prevalgono a vicenda la demenza e la ragione? a che la sete inesausta del vero ed il tedio seguace alla scoperta stessa? a qual fine collocarci nel cuore la fraude d'una immortalità vagheggiata da lontano e riattuffarci in poco d'ora nel torrente indeprecato degli atomi eterni? a che risvegliar l'avvenire dal nostro letargo inconscio per poi risoffocarlo nella tomba del passato? Che vuol da noi la sfinge superba dell'essere la quale ci si pianta d'innanzi e c'interroga ad uno ad uno e poi sorridendo ne uccide sulla via dolorosa del vero? donde si viene? dove si va? che si fa qui dubitanti e pieni di sonno in questa vigilia degli organi? — *Domande stolte venute su dall'orgoglio che si fa centro delle cose, quasi che la natura con le sue leggi graviti quanta è tutta d'intorno all'atomo umano*, e le sia d'uopo di sdebitarsene se non corrisponde a' suoi sentimenti».

Non dunque l'*uomo*, ma la *natura*, fu la rinnovata conquista dell'Umanesimo e del Rinascimento; e ciò che a prima vista sembra contrastare a questa tesi, è residuo del passato: «la vita storica si trae sempre dietro di sè un cumulo d'accidenti dannosi»; «il medio evo colle sue demenze s'impresse tanto tenacemente nel nuovo clima epicureo, che ciascheduno ne porta (anche oggi) le cicatrici superstiti pur dopo tre secoli di salute scientifica».

Il Trezza, ripeto, non potrebbe essere più esplicito: e con lui cantano all'unissono gli altri positivisti. Non è soltanto in Leonardo, in Galileo e in Bacone, che essi indicano la conferma della loro tesi; ma anche nei filosofi dell'epoca. Pietro Pompo-

nazzi — che pure ha studiato l'uomo, la sua anima e la sua vita morale — ha compreso — sottolinea l'Ardigò — che « l'idea della natura non concerne soltanto i fenomeni materiali. Essa è assai più comprensiva. Anche i fenomeni, che si collegano al pensiero ed all'arbitrio dell'uomo, tanto considerati nella cerchia ristretta dell'individuo, e come li studia l'antropologia, quanto in quella assai più vasta della vita complessiva dell'umanità, e come li studia la filosofia della storia e la sociologia, anche questi fenomeni sono retti da leggi fisse, risultanti dalla natura stessa delle forze, che li producono, e dalle circostanze, nelle quali agiscono: anche questi fenomeni, oltre costituire un complesso speciale, entrano, come parte integrante, nella grande totalità dell'universo ». Se si guarda a tutta l'opera del Pomponazzi, quali sono i suoi grandi insegnamenti? « Indipendenza della ragione nella scienza, metodo positivo nella filosofia, *la natura da per tutto*, nel mondo della materia e dello spirito, il concetto psicofisico dell'anima ». Proprio come in Bruno, che, « con meraviglioso intuito,.... intravvide profeticamente e anticipò i concetti e i criteri morali più alti della scienza e della civiltà moderna », poichè egli « indovinò il principio della medesimezza nell'essere reale della forza e della materia,..... il principio della infinità dei mondi costitutivi dell'universo materiale sidereo,.... il principio che il concetto della unità delle cose si origina nel lavoro logico, onde la mente effettua la sintesi cogitativa dei dati singoli, molti e disparati, della osservazione sensibile »; cosicchè si può dire con verità che il Bruno anticipò la « Fisica d'oggi », la « Cosmologia dei nostri giorni », la « Psicologia positiva ».

La gloria, perciò, della Rinascenza è questa: la scoperta della natura, indipendente dall'Essere inesistente, dal fantastico Trascendente della metafisica antica, dal Dio della religione, ma svolgentesi per leggi eterne e fatali in una evoluzione perenne, della quale l'uomo è un prodotto necessario, come è necessario lo splendore d'una stella o il granellino di sabbia.

III.

L'INTERPRETAZIONE CATTOLICA

Idealismo e positivismo, quantunque cozzanti fra loro per l'antitetico punto di vista iniziale, riconoscono ad una voce che l'Umanesimo ed il Rinascimento rappresentarono un assalto formidabile, sferratosi allora con impeto travolgente contro la metafisica dell'essere, e proseguito poi sino ai nostri giorni con logico svolgimento.

Secondo gli idealisti, — come esponemmo — invece di un Essere che crea gli esseri tutti e che è il vero centro da cui bisogna guardare la realtà e la storia per comprenderla e per spiegarla, l'Umanesimo ed il Rinascimento pongono a nuovo centro l'*uomo*. Abbiamo in tal modo l'emancipazione nostra da ogni trascendenza divina, la libera coscienza delle forze umane contrapposta alla sommissione ad una volontà ultramondana, il sentimento vivo del reale terreno e l'invitta energia dell'io che prende il posto di Dio.

Secondo i positivisti, il nuovo *Standpunkt* è la *natura*, che crea l'uomo e che non ha bisogno di Dio per essere spiegata.

Nell'un caso e nell'altro, la metafisica antica è colpita nel cuore e ferita a morte. Essa sosteneva che gli esseri finiti non trovano in sè la spiegazione ultima, non sono l'Assoluto, ma appellano l'Essere da cui dipendono essenzialmente. Viceversa, secondo i nostri avversari, l'Umanesimo e il Rinascimento hanno posto le basi d'una filosofia nuova, che implica la completa immanenza. L'uomo, o la natura, non hanno più necessità d'un Trascendente; bastano a sè.

La gravità d'un simile conflitto fra il passato e la nuova età è evidentissima. Non si tratta di una tesi parziale o di un'altra; non si discute intorno a metodi o a teorie, anche

importanti e notevoli; si tratta dell'*anima ispiratrice* di tutto: del pensiero, della vita individuale, della storia. Prendere a centro *Dio*, oppure l'*uomo*, oppure la *natura*, significa concepire ogni cosa, e vivere, in un modo, ovvero in un altro. Anche quando la materialità di un gesto o d'una parola possono presentare strane somiglianze, vi sarà sempre, come elemento di differenziazione, lo *spirito* essenzialmente diverso. Il Dio trascendente non è l'io, come il soggetto non è la natura.

Dinnanzi ad una simile impostazione del problema, gli studiosi cattolici hanno assunto l'atteggiamento seguente.

In linea di principio, affermano che la metafisica dell'essere, colla conseguente concezione del Dio perfetto, creatore, conservatore e governatore di tutto, non è in nessun modo una negazione dell'uomo o della natura.

In linea di fatto, non accettano l'interpretazione idealistica o positivistica, riducente *tutta* quell'età a un'*unica* anima, ma al contrario distinguono *due Rinascenze*, pagana l'una, cristiana l'altra. Se la Rinascenza cristiana fu vinta e sopraffatta da quella pagana, il fenomeno non deve attribuirsi a difetto intrinseco dell'antica concezione filosofica e religiosa, ma solo a colpa di cause estrinseche, che essi enumerano e ricercano.

L'affermazione, perciò, dell'*uomo* e della *natura*, fatta dall'Umanesimo e dal Rinascimento, nulla per sè implica contro la verità della metafisica dell'essere, la quale conserva il suo valore anche oggi, nonostante che nei secoli successivi al Medio Evo non sia stata spesso apprezzata nè praticamente applicata.

Ecco, in riassunto, il giudizio comune a quasi tutti i cattolici e che conviene dilucidare ed illustrare.

*
* *

Molti secoli prima che l'Umanesimo ed il Rinascimento iniziassero la loro offensiva contro la metafisica dell'essere, quasi che quest'ultima includesse in sè una religione, una filosofia ed una vita in contrasto coi diritti dell'individuo o della natura ed in opposizione alla gioia ed alle libere esplicazioni dell'attività umana, individuale e sociale, il paganesimo aveva

rivolto l'identico insulto al Cristianesimo nascente. E chi rilegge oggi le prime apologie cristiane di Minucio, di Tertulliano ed anche di altri, latini, greci ed asiatici, resta colpito — come avverte Emiliano Pasteris nel suo volume *Umanesimo e Cristianesimo nei primi secoli e le origini della civiltà moderna* — dall'insistenza con cui i difensori della fede dovevano respingere quell'accusa.

Non per nulla Tacito li definiva « odiatori del genere umano »; non per nulla Celso denunciava nell'intrinseca natura della religione cristiana le stimmate dell'antiumanità ed invitava i seguaci del Nazareno a ritornare all'aquila di Giove, che sul Campidoglio aveva fermato il suo volo col trionfo delle armi e delle leggi, mentre la cultura ellenica era stata da Roma assorbita.

A queste accuse — identiche a quelle che in nome della Rinascenza si rinnovano contro la dottrina medievale — non solo gli Apologisti ribattevano che il cristiano non condannava l'attività umana, nè la bellezza, nè l'impero, nè le lettere, nè la civiltà, ma solo voleva che tutto fosse subordinato a Dio; ma rispondevano i fatti. Spuntava allora una civiltà nuova, nella quale l'individuo, il soggetto, l'uomo era così rispettato, che le catene degli schiavi cadevano spezzate; la persona umana acquistava un immenso valore: il suo lavoro reso obbligatorio e santificata la sua attività: la natura parlava un linguaggio nuovo, che Agostino raccoglieva, entusiasta e commosso; la gioia novella sorrideva: ed era, non il riso bestiale di Nerone nè l'abbrutimento delle orgie, ma il sorriso zampillante dalle profondità dell'animo divinamente lieto.

Senza riferire le pagine vigorose e gli scatti fieri dell'Apologetica di Tertulliano, basterà richiamare a brevi linee la concezione dell'*uomo* e della *natura* nell'antica dottrina.

Nè il Cristianesimo, nè la metafisica medievale hanno votato all'ignominia ed al disprezzo l'uomo o la natura.

Secondo gli studiosi cattolici, il Burckkardt, quando definisce il Rinascimento come l'età in cui si ebbe « la scoperta dell'uomo », commette un errore storico, poichè non furono gli umanisti nè i tiranni del Rinascimento che diedero alla gran parte del genere umano la coscienza della propria dignità, ma fu il Cristianesimo.

Per il Vangelo e per le Somme medievali, l'uomo, creato da Dio, figlio di Dio, dotato di un'anima spirituale, destinato all'immortalità, ha un'alta grandezza; anche l'ultimo degli esseri umani è una persona e non può esser trattato come una cosa.

La natura è inferiore all'uomo, perchè non ha uno spirito intelligente; anch'essa però proviene da Dio e, come tale, non solo è bella, ma rivela la sapienza divina. Niente vieta che noi la conquistiamo, la soggioghiamo, la studiamo, la interpretiamo; niente proibisce che di essa abbiamo a servirci per il nostro perfezionamento, in relazione e secondo la volontà di Dio.

Ciò che nè il Cristianesimo, nè la metafisica del Medio Evo ammettono, è che l'uomo o la natura siano l'Assoluto. L'Assoluto è Dio; e gli individui, come la natura, non si dànno le proprie leggi, ma debbono osservarle: l'uomo liberamente, la natura necessariamente. Il che non contrasta per null'affatto con le energie del soggetto e con lo sviluppo pieno delle sue facoltà in ogni campo; ma anzi le favorisce: poichè, quando l'uomo viola la legge dell'Essere, non va alla vita, ma rovina la bellezza, il valore e l'efficacia della operosità umana: e nell'Essere infinito e perfetto, poi, non solo egli non ha impedimento alcuno a progredire e ad affermare sempre più se stesso; non solo ha da Lui la forza e la grazia per una tale ascensione; ma ne ha nientemeno che il comando, ossia l'obbligo morale: *Siate perfetti come il Padre*, come cioè l'Essere che è la stessa perfezione; perfezionatevi sempre più, progredite senza posa.

Non, adunque, i valori umani vengono deprezzati, bensì solo quell'attività che si ribella all'ordine, all'armonia, alla legge proveniente dall'essenza e dalle relazioni degli esseri. Il Dio trascendente non ha mai pronunciato nessun anatema contro l'io, ma gli ha dato coscienza della sua dignità: lo ha perfezionato con l'efficacia meravigliosa di una vita interiore, che mediante la mortificazione giunge alla vita, mediante la Croce arriva alla redenzione, mediante il sacrificio alla risurrezione; lo ha infine divinizzato con la grazia e con l'elevazione allo stato soprannaturale, in quanto l'uomo e la sua attività viene innalzata ad una dignità sovrumana.

Ciò premesso, in linea di principio, veniamo alla questione di fatto.

***

Il ridurre l'Umanesimo ed il Rinascimento ad un'unica idea ispiratrice — sia essa, come vogliono gli idealisti, il soggetto, l'uomo, l'individuo; oppure sia, secondo la pretesa del positivismo, la natura, concepita meccanicisticamente, che, sottoposta ai metodi della indagine scientifica, mostra in sè la ragione sufficiente della sua esistenza — sembra troppo incompleto ed inesatto agli studiosi cattolici. Storici, come Ludovico Pastor nella sua *Storia dei Papi;* filosofi, come il Turner, il Sertais, e specialmente il De Wulf nella sua *Histoire de la philosophie médiévale* e nell'*Introduction à la philosophie néoscolastique;* cultori dello svolgimento scientifico di quel tempo, come Pierre Duhem ne *Les origines de la statique*, negli *Études sur Léonard de Vinci* e nell'*Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, son tutt'altro che consenzienti con le due interpretazioni esposte.

Ai loro occhi l'Umanesimo e il Rinascimento rappresentano, sì, una rivoluzione, un conflitto, un cozzo, ma *nel seno stesso del nuovo atteggiamento spirituale:* «fin dall'inizio — dice il Pastor — entro il movimento della Rinascenza, la quale si affermò primieramente nella letteratura, lottarono fra di loro due opposte correnti, ed i contrasti col tempo divennero più acuti: «da una parte si inalberò, con entusiasmo esagerato, morboso per l'ideale classico, il vessillo della cultura pagana ed i seguaci di questa tendenza propugnarono in molti dei loro scritti una concezione del mondo prevalentemente pagana. Dall'altra parte si affannarono per unire armonicamente l'elemento antico col cristiano e per rendere fecondi i tentativi intellettuali dell'antichità nella loro qualità di pregevole aumento di nuovi pensieri e di eccitamenti all'ulteriore evoluzione ed all'approfondimento della cultura esistente. L'una di queste tendenze rappresenta il *falso rinascimento pagano* e l'altra il *vero rinascimento, il cristiano*.... Non pochi umanisti oscillarono tra le due tendenze, alcuni cercarono di farla da pacieri, altri ancora furono trascinati da una corrente in gioventù, dall'altra nella maturità».

È da questa tesi dei *due* Rinascimenti, — già illustrata dal

Wesselofsky e dal Janitscheck, approvata anche dal De Rossi, combattuta dal Cian e dal Renier e da molti altri — che bisogna partire per afferrare il giudizio degli studiosi cattolici intorno ai rapporti fra la metafisica antica ed il soffio nuovo del pensiero moderno.

Due — osservano i cattolici col Pastor, che io riassumo — ed in perfetta opposizione, furono i programmi di quel tempo. Vi fu una tendenza radicalmente paganeggiante, ed una essenzialmente cristiana.

I. — Il Rinascimento pagano ebbe manifestazioni non equivoche.

Lorenzo Valla, che nel 1431, pubblicò la sua opera sul piacere, *De voluptate ac vero bono*, non fu così apertamente sfacciato come Cosma Raimondi, che proprio allora componeva una dissertazione in difesa della dottrina di Epicuro (*Quod recte Epicurus summum bonum in voluptate constituerit maleque de ea re Achademici, Stoici Peripateticique senserint*); ma forse fu più terribilmente efficace, poichè nel suo dialogo dava una impronta cristiana all'etica stoica ed esponeva a colori seducenti la dottrina epicurea e l'antico vangelo del piacere, della voluttà, del vizio. Il trattato poi del Valla stesso contro la verginità ed il libello contro il potere temporale dei papi, ossia contro «la violenta, malvagia, tirannica dominazione pretesca» erano un segno dei tempi; e molto più lo fu la raccolta epigrammatica *Ermafrodito* di Antonio Beccadelli Panormita, adornante coi più bei fiori della poesia l'abisso della dissoluzione e della sensualità più ripugnante.

Intorno a questo libro pornografico si moltiplicarono altre numerose espressioni della Rinascenza libertina, avvoltolantesi, col Poggio, col Filelfo, con Enea Silvio Piccolomini, nel fango dell'oscenità, audace al punto da sostenere col fiorentino Rinaldo degli Albizzi la contraddizione fra la fede e la scienza, e da ostentare con Carlo Marsuffini d'Arezzo, cancelliere della repubblica fiorentina, il più grande disprezzo per il Cristianesimo e l'ammirazione più illimitata per la religione pagana. Un Poggio Bracciolini, famoso per le sue turpitudini e la volgarità della maldicenza, che avrebbe dato tutti i tesori della dogmatica per una nuova orazione di Cicerone, preludeva

già sin d'allora - eravamo all'alba dell'Umanesimo - alle enormità che in seguito si sarebbero verificate, quando, per limitarci a qualche piccolo esempio, il tiranno di Rimini, Sigismondo Malatesta, faceva riempire d'inchiostro, durante la notte, le pile dell'acqua santa d'una chiesa, per ridersi poi dei fedeli intinti di nero, e trasformava in un tempio pagano la chiesa di San Francesco, dedicandolo alla sua druda (più tardi sua moglie) « Divae Isottae » e rappresentando in una di quelle cappelle quasi tutto l'Olimpo, Diana, Marte, Mercurio, Saturno e perfino Venere che sorge dal mare! E nella stessa Roma dei Papi, per tacer d'altro, che cosa non si permise l'*Accademia Romana* fondata da Giulio Pomponio Leto? Viveva quest'ultimo alla foggia antica, in una povertà orgogliosa, come un altro Catone: si aggirava tutto solo e pensieroso fra le rovine dell'antica Roma, sostando talvolta ad un mucchio di pietre e prorompendo in lagrime; sprezzava la religione cristiana e venerava « il genio della città di Roma ». I soci dell'Accademia, fra i quali il Platina, avevan lasciato i nomi consueti ed avevano assunti nomi antichi: consideravano la loro associazione come un formale collegio di sacerdoti paganeggianti, con alla testa Pomponio Leto, pontefice massimo; seguivano nella vita e nei costumi depravati un indirizzo materialistico ed epicureo; ed in nome d'un concetto pagano dello Stato e del culto entusiastico per l'antica repubblica romana, congiuravano contro Paolo II ed il suo governo. Persino nelle catacombe osavano scendere questi pagani moderni e i loro nomi (Pomponius, Platina, Rufus, Calpurnius, ecc.) incidevano su quelle sacre pareti, insieme a iscrizioni licenziose.

Plauto e Terenzio venivano ricondotti sulle scene ed applauditi; ed il marcio profondo delle varie Corti italiane, le commedie trivialmente immorali, non erano altro che il trionfo del Rinascimento pagano. Luigi Pulci nel suo *Morgante Maggiore* esordiva ogni canto della sua epopea romanzesca, implorando Dio e i santi ad aiutarlo a raccontare le più pazze cose, ed invocava il « Giove crocifisso »; Ciriaco d'Ancona, partendo da Delo, si sceglieva Mercurio come santo protettore e gli rivolgeva in iscritto una preghiera. Dappoi l'*Accademia Pontaniana* di Napoli, ossessionata dalla follia paganeggiante che dovunque dominava, impose ai soci nomi latini (il Pontano si chiamava « Jovianus » ed il Sannazzaro « Actius Sin-

cerus »), combattè l'invocazione dei santi, dedicò poemi assai lubrici alla frivola vita dei bagni di Baia, derise i personaggi della Bibbia. Insomma, il culto per l'antichità era divenuto tale, che gli umanisti tentavano di render pagano il Cristianesimo stesso; Dio diventava Giove; il cielo, l'Olimpo; i santi, Dei; la scomunica, *dirae;* gli angeli, genî dell'antichità; in una raccolta manoscritta di poesia dell'epoca di Alessandro VI, alcuni epigrammi glorificavano la Vergine e le vergini, e tutto di seguito le cortigiane di quel tempo; i tiranni delle Signorie volevano imitare Cesare ed Augusto, i repubblicani Bruto, i capitani di ventura Scipione ed Annibale, i filosofi Aristotele e Platone, i letterati Virgilio e Cicerone. Il Sannazzaro nel *De partu Virginis* frammischiava di continuo ai concetti cristiani i miti del paganesimo e Dio Padre diveniva il tonante re dei Numi, Maria la regina degli Dei. Pietro Bembo celebrava i defunti in uno stile del tutto pagano. I conservatori di Roma, restaurata una cisterna sul Campidoglio, vi apposero l'epigrafe seguente: « Noi abbiamo fatto questo bacino; riempilo tu, o Giove, di pioggia e sii propizio ai presidi di questa rocca ». In occasione di battesimi si ponevano ai bimbi nomi greci e romani. Le stesse donne invereconde di Roma si chiamavano Lucrezia, Cassandra, Porcia, Pentesilea. Ogni consiglio cittadino era composto di.... *patres conscripti*, ogni convento di monache di.... *virgines vestales*. In un compendio di dogmatica, pubblicato da Paolo Cortesio nel 1502, Cristo è detto Dio del tuono e del fulmine, Maria la madre degli Dei, Tommaso d'Aquino l'Apollo della cristianità, l'inferno è descritto coi fiumi Cocito, Averno e Stige; e frattanto Gemisto Pletone sostituiva al saluto *carissimi in Cristo* l'altro di *carissimi in Platone*. Si giunse persino a proporre che dopo la pericope domenicale del Vangelo si leggessero brani degli scritti di Platone.

Nella ricerca degli antichi codici; nell'adornamento delle case e dei palazzi con opere antiche; nella letteratura, nella politica, nella filosofia, in tutto v'era l'indice del paganesimo trionfante. Nell'aprile del 1485, negli scavi lungo la via Appia, si scoprì, con basamenti di statue e avanzi di tombe, anche il cadavere meravigliosamente conservato d'una giovinetta romana, e l'esaltazione universale raggiunse il colmo. Pochi anni dopo, nel 1506, fu trovato il gruppo del *Laocoonte*, ed apparve come « la resurrezione in persona e il più inestimabile

pregio della vita del mondo antico»; e non erano, questi, avvenimenti che interessassero solo dal punto di vista dell'arte e della curiosità erudita: ma il furore e l'ammirazione comune significavano qualcosa di più: esprimevano, cioè, la vittoria del Rinascimento pagano.

II. — Non vi fu, però solo questa corrente. Accanto ad essa, non è da trascurarsi il *vero Rinascimento, il cristiano;* ed il dimenticarlo porta ad una visione storica unilaterale ed ingiusta.

«Nei seguaci di questa tendenza — è sempre il Pastor che cito — non era meno grande l'entusiasmo pei tesori del mondo antico: essi pure riconoscevano nei classici uno dei migliori mezzi di cultura; solo avevano molto bene coscienza dei pericoli che portava con sè la rinascita della letteratura antica, specialmente nelle circostanze del tempo d'allora. Ben lontani dal sacrificare più o meno al paganesimo il Cristianesimo, che da lungo tempo s'era trasformato in carne e sangue del popolo, essi, ricollegandosi a Dante ed alle migliori tendenze del Petrarca, vedevano la salute in una conciliazione degli elementi di civiltà nuovamente rifluenti colle eterne verità del Cristianesimo. A ragione essi rifuggivano inorriditi dall'incondizionato distacco da tutte le forze e relazioni esistenti, al quale doveva condurre il corso della tendenza radicale. Con raccapriccio vedevano minacciate tutte le tradizioni nazionali e religiose e con ciò messo a rischio in generale il felice esito del movimento. Quindi programma di questi uomini, dei quali facevano parte appunto i più assennati e maturi umanisti, era: conservazione delle tradizioni religiose e nazionali, studio dell'antichità nello spirito cristiano e nazionale, conciliazione del Rinascimento col Cristianesimo».

Questo programma, subito fin dagli inizii difeso da Giannozzo Manetti, dal Traversari, dal Corraro, dal Barbaro, da Maffeo Vegio, da Vittorino da Feltre e da Tommaso Parentucelli, il futuro Nicolò V, rispondeva alle antiche tradizioni ecclesiastiche. Se la Chiesa combattè la superstizione e l'immoralità pagana, non si oppose mai alla cultura intellettuale greco-romana; sempre apprezzò e raccomandò gli studî classici; vide anzi una delle misure più ostili, e più pericolose delle stesse persecuzioni di sangue, nel tentativo di Giuliano l'Apostata, di sottrarre ai cristiani l'istruzione classica. Fu S. Gregorio Na-

zianzeno, e con lui la grande maggioranza dei Padri orientali ed occidentali, che condannò il partito dell'ignoranza, abborrente la scienza classica. « La filosofia — ammoniva Clemente Alessandrino — educò i Greci, come la legge i Giudei, per condurre gli uni e gli altri a Cristo ». Basilio ed Agostino, il Nazianzeno e S. Gerolamo sentirono caldamente la bellezza della letteratura antica, ed, in genere, la preziosità della cultura; i monasteri conservarono i tesori intellettuali dell'antichità; l'*omnia probate, quod bonum est tenete* di S. Paolo fu in ogni tempo una parola d'ordine seguìta e praticata.

L'Umanesimo, perciò, ai suoi inizî, non spaventò la Chiesa, nè per la difesa della classica bellezza della forma, nè per il contenuto. La forma avrebbe potuto rivestire artisticamente ed aiutare ad esprimere meglio il pensiero cristiano; il contenuto era la risurrezione della civiltà greca e romana, alla quale era bensì successa la civiltà cristiana, ma non con propositi vandalicamente distruttori, bensì con un programma di assimilazione di quanto vi fosse stato di vero e di bene, anzi con la coscienza dell'eredità preziosa tramandata dai padri. La Chiesa — come Jéan Guiraud dimostra nel suo volume *L'Église et les origines de la Renaissance* — cercò, dunque, di prendere le redini del Rinascimento. « Finchè — prosegue il Pastor — l'antichità pagana fu compresa dal punto di vista dell'assoluta verità del Cristianesimo, il rinascimento della letteratura classica non potè che tornare di utile alla Chiesa, poichè come il mondo antico in tutte le sue relazioni viene rivelato all'occhio della mente soltanto se visto dalle altezze del Cristianesimo, così anche le bellezze delle istituzioni cristiane e delle virtù dogmatiche cristiane possono comprendersi ed apprezzarsi in tutto il loro valore solamente confrontandole coi lati rispettivi della vita e del pensiero antico. E perciò il favore che i Papi e molti altri dignitari ecclesiastici concessero al rinato studio dell'antichità, fino a che questo venne coltivato nel retto spirito, non potè se non riuscire salutare agli interessi della Chiesa ». « Il punto di vista preso, di fronte al mondo antico dai rappresentanti del Rinascimento cristiano, era l'unico giusto. Essi più o meno hanno sciolto il problema della retta estimazione dell'antichità. La loro ammirazione pei tesori dello spirito antico non fu tanto eccessiva da venirne messo a pericolo l'amore intimo verso il Cristianesimo. In contraddizione

cogli eccentrici umanisti, essi si tennero fermi alla massima, che nella lettura degli scrittori pagani se ne dovesse giudicare e valutare il contenuto sulle massime del Cristianesimo. Riconobbero il grande pericolo residente nell'idealizzare i principî morali e religiosi del paganesimo così, che quasi non ci sia più bisogno d'un'istruzione, d'un'elevazione morale, d'un perdono delle colpe e d'una grazia dall'alto così, che per quei principî si possa raggiungere l'ultimo scopo della vita. Il mondo antico può essere apprezzato rettamente e pienamente soltanto alla luce del Cristianesimo, poichè l'ideale dell'umanità concepito dal paganesimo classico e da lui rappresentato ne' suoi eroi e divinità, non è il pieno, nè il perfetto ideale dell'umanità. Non è che un disegno ad ombre, il quale attende il suo colore e la sua vita da un'immagine superiore ed un frammento le cui lacune cercano il loro completamento in un tutto superiore».

Considerando le cose a questo modo, nell'Umanesimo e nel Rinascimento non v'erano tendenze buone e belle, che non potessero venir assorbite dalla metafisica antica e santificate dalla fede cristiana.

Non l'inno alla potenza dell'uomo, poichè il Manetti e moltissimi altri assertori della pretesa «nuova» scoperta, son ben lungi dal negare Dio. È Dio che ha conferito all'uomo l'uso delle forze, sia naturali, che soprannaturali; ed il fine di tutta l'attività umana è ancora Dio: «Fecit igitur Deus hominem, ut per quandam admirabilium operum suorum intelligentiam certamque cognitionem, eorum opificem recognosceret et coleret». E non si capisce proprio come mai l'ammirazione, e l'affermazione della potenza umana, debba implicare la negazione di Dio, ossia il capovolgimento dell'ordine e l'annientamento nella metafisica del Trascendente; ed anche le scoperte di quell'epoca sono una prova, piuttosto che un'obbiezione, contro la tesi cattolica.

Il Rinascimento, si obbietta, è l'età delle scoperte e dei viaggi: esso — prosegue l'Eucken — vuole attrarre nel proprio orizzonte tutte le realtà in qualche modo accessibili e collegarle con la propria vita. L'uomo prende possesso di tutta la terra, la contempla col suo freddo sguardo e non trova più in essa nulla di enorme e di pauroso; Colombo osa la superba parola: *La terra è piccola.*

Sta bene, replicano gli scrittori cattolici; ma è forse questo inconciliabile col Trascendente? Non è stato lo stesso Cristoforo Colombo, che, sulla nuova terra conquistata, piantò, come primo gesto, la Croce? L'attività dell'uomo che vuol dominare il mondo, è forse in contraddizione con l'altra verità della sua subordinazione all'Essere? E qual meraviglia se la stampa, quest'altra invenzione che glorificava la potenza umana e strappava al Galileo un grido di stupore, trovò in Papi, come Paolo II, e nei Cardinali grandi protettori? Subiaco, la celebre badia dell'Ordine benedettino, cotanto benemerito delle scienze, diede a suo eterno vanto un asilo ai primi stampatori tedeschi; e fu in quella sacra solitudine, che vennero subito stampati la grammatica latina del Donato, il *De oratore* di Cicerone, le *Institutiones* di Lattanzio, la *Civitas Dei* di S. Agostino. Quei figli di S. Benedetto avrebbero probabilmente riso, se alcuno avesse obbiettato loro che l'attività dell'uomo era un colpo mortale contro l'esistenza di Dio.

Ed anche quanto allo studio della natura, per rispondere ai positivisti, non solo non è lecito riguardare come residuo medievale la fede di Galileo Galilei, il quale nella natura ascoltava la parola di Dio e sosteneva che nella scienza l'intelletto umano non fa se non riflettere la luce che si riverbera nella natura dal pensiero divino; non solo è troppo comodo confondere la *metafisica* con la *fisica* aristotelica, cara, del resto, ad aristotelici come Cremonini, non certo sospetti di tenerezza per il Tomismo; ma oggi non si possono ignorare le ricerche, che Pierre Duhem ha compiuto nelle Biblioteche varie del mondo. La scienza moderna non comincia col Rinascimento e col naturalismo di quegli anni. Fra il medioevo e la Rinascenza c'è un rapporto di continuità nello sforzo dell'indagine, nella filiazione storica, nel concatenamento teorico delle idee scientifiche. La pretesa rivoluzione intellettuale non è stata se non un'evoluzione lenta e lungamente preparata: « La scienza — scrive il grande storico delle scienze nella prefazione dell'*Origines de la statique* — la scienza meccanica e fisica, della quale a buon diritto vanno orgogliosi i tempi moderni, deriva da un seguito ininterrotto di perfezionamenti appena sensibili delle dottrine professate in seno alle scuole del Medio Evo ». Ed una tale conclusione venne da lui propugnata nello studio dei precursori e dei successori di Leonardo da Vinci. Il Rinascimento

italiano è l'erede della Scolastica di Parigi, come, ricercando *Les précurseurs parisiens de Galilée*, il Duhem cerca di provare. Se le scienze sperimentali incontrarono ostacoli nei filosofi, ciò fu non colpa della metafisica e del Trascendente; e neppure fu per il motivo che il dominio della natura, allargando la cerchia dell'attività dell'uomo, segnasse una diminuzione dell'impero divino; ma fu per ben altre cause accidentali, che nulla hanno a che fare con la metafisica dell'Essere.

Dinnanzi, quindi, all'ora solenne della storia, nella quale l'individuo, il soggetto, l'uomo in un meraviglioso sviluppo delle sue energie stendeva la sua mano conquistatrice, dopo di aver preso coscienza più profonda della propria forza, ossia del suo passato storico glorioso e del suo dominio sulla natura, la Chiesa non poteva nè doveva assumere un atteggiamento di diffidenza o di ostilità. L'uomo deve progredire e la libertà importa nuove conquiste e creazione del nuovo; non era quindi possibile se non il mirabile indirizzo programmatico, dato da Nicolò V, il grande pontefice, « seguace del Rinascimento genuino, del cristiano », che con intrepidezza, con audacia, con idee vaste e grandiose, fece il tentativo di assumersi la direzione del movimento della Rinascenza, e, con un gesto degno del successore dei Gregorî e degli Innocenzi, sognò di elevare per sempre Roma, la capitale della cristianità, a capitale altresì della letteratura classica, a centro delle arti e delle scienze.

Con lui saliva nel 1447 la Cattedra di Pietro il Rinascimento cristiano, fra il giubilo degli umanisti e fra le speranze comuni. Dotto, umile, grande, Papa Parentucelli, che un giorno aveva esclamato: « darei tutto il mio denaro per libri e fabbriche », di fronte al Campidoglio voleva sorgessero maestose opere d'architettura, che unissero la bellezza elegante con la grandezza imponente; nella sua epoca, volle che la Roma cristiana possedesse la prima biblioteca della terra e la più bella chiesa del mondo. E tutto ciò — come dichiarò sul letto di morte ai Cardinali che lo circondavano ed udivano l'ultima sua allocuzione — perchè tutti, dal popolo ignorante agli eruditi, comprendessero l'alta autorità della Chiesa. Il Gregorovius stesso riconosce che l'unico scopo di Nicolò V fu « di mettere in evidenza con splendore monumentale il papato e di spiritualizzare l'autorità, facendolo centro anche del mondo scientifico ».

« Cinque grandi imprese — racconta il suo biografo, il Manetti — erano fitte nella mente del Papa: il rassettamento delle mura urbane, degli acquedotti e ponti, il restauro delle 40 chiese cosidette stazionali, la nuova costruzione del Borgo Vaticano, del palazzo papale e della chiesa di S. Pietro ». E noi non seguiremo l'instancabile Pontefice costruttore nelle molteplici e immortali opere, dove la magnificenza e la grandiosità eran vivificate dal sorriso dell'arte, e che conserva sempre, nella scelta degli artisti e degli architetti, il carattere cosmopolitico, tradizionale alla Corte pontificia. Da tutta Italia, dalla Germania, dai Paesi Bassi, dalla Francia, dalla Spagna, chiamò a Roma artisti d'ogni fatta, da Leon Battista Alberti a Fra Giovanni Angelico da Fiesole; e tra i varî rami dell'arte, dall'architettura alla pittura, con felice intuito, seppe mantenere una geniale armonia. Il beato Angelico, fra la schiera bella, rifulge come incarnazione d'un programma. Se con l'amabile maestro, come fu ben riconosciuto, « la pittura religiosa è arrivata a quanto di più alto essa abbia mai prodotto finora », lo fu per la ricchezza affettiva, per la squisitezza gentile e per la profondità della sua fede. I suoi quadri, pieni di fragranza e di nimbi, così affascinanti per il colorito delicato ed armonico, per i toni vaporosi, limpidi e chiari, così incantevoli per i visi che parlano e per le snelle figure spiritualizzate e glorificate, ci ricordano quanto scrisse il Vasari, che cioè giammai egli volle dipingere cosa che non fosse sacra; e spesso diceva: « chi esercita quest'arte, deve vivere in pace e senza pensieri di mondo: chi vuol raffigurare opere di Cristo, deve essere sempre con Cristo ». I suoi dipinti sono veramente « preghiere in colori »; e le sue creazioni memorande anche oggi provano che « il Rinascimento, ben compreso, poteva condurre anche nel campo dell'arte a perfezione superiore ».

Con l'architettura e l'affresco, furono dal Pontefice curate con zelo anche le arti minute; il Vaticano vide allora la prima fabbrica di tappeti; gli orefici ed i ricamatori in oro stentavano a soddisfare alle ordinazioni pontificie; anche negli oggetti più piccoli delle chiese, egli voleva il sole dell'arte; e la musica pure trovò in lui un intelligente appoggio.

Ma tutto questo era come un gingillo in confronto alla sua attività edilizia nella sua ed in moltissime altre città; alle fortificazioni in Roma, dove con le mura restaurò anche Castel

S. Angelo, dovevano rispondere simili opere nei luoghi principali dello Stato della Chiesa; con l'entusiasmo ingenuo del primo Rinascimento, egli voleva superare nel nome di Cristo la magnificenza degli imperatori antichi.

Alla scienza, che era stata la letizia dei suoi anni giovanili, Nicolò V prestò il braccio protettore e promotore. Tutti i sapienti del mondo, racconta Vespasiano da Bisticci, vennero a Roma, parte per loro impulso, parte chiamati da lui, che desiderava vederli alla sua Corte. Una folla di letterati invase Roma; e fu per gli umanisti un'età d'oro. Il Poggio ed il Valla, il Manetti e l'Alberti, e cento e cento altri, buoni e cattivi, dal Filelfo al Marsuppini, accorsero; il negoziante famoso di codici, il già citato Vespasiano da Bisticci era in relazione di molta intimità col Pontefice; una generosità senza limiti, una munificenza da mecenate straordinario era la regola di questo uomo, che fu il più liberale del liberale suo secolo. Mentre una pioggia d'oro pioveva su scrittori ed eruditi, una quantità di codici affluì a Roma e mai saziavano la smania collezionista del Papa; la civiltà greca parve risplendere ancora, perchè reagendo contro l'unilateralità della cultura antica quasi esclusivamente romana, Nicolò seppe rimettere in fiore con traduzioni, con la diffusione e la cognizione della lingua e della letteratura, anche l'Ellenismo; il numero dei segretari, da lui impiegati, fu tale, che in una sua lettera il Poggio celiò, dicendò ch'era stata nominata un'intera coorte, anzi una legione, con la quale si sarebbe potuto danneggiare persino i Turchi. E quasi a corona, ecco la Biblioteca Vaticana, con quella grandiosa raccolta di codici, di manoscritti, di volumi, che oggi ancora, dopo parecchi secoli, mantiene intiera la sua fama mondiale. « Passeggiare fra quei libri, — dice anche il Voigt — ordinarli, metterli a posto, farsi porgere e sfogliare questo o quello, ammirare i bei volumi, osservare la propria arma su quelli che gli erano stati dedicati e offerti e godere in anticipazione la riconoscenza, che dopo secoli gli uomini delle scienze presterebbero un giorno al loro protettore, era la sua gioia. Così, nell'atto di ordinare libri, lo si vede rappresentato in una sala della Biblioteca Vaticana », la quale — conclude il Pastor, che ho cercato di riassumere brevemente e pallidamente, basterebbe a rendere immortale il suo nome.

Era possibile, adunque, « congiungere armonicamente l'am-

mirazione pei tesori dello spirito antico colle esigenze della fede cristiana, abbracciare con venerazione Cicerone ed Agostino, apprezzare la grandezza e la bellezza dell'antichità pagana, senza perciò dimenticare il Cristianesimo »: in breve, un Rinascimento cristiano vi fu ed avrebbe potuto trionfare. Ancora una volta: non fu l'attività del soggetto, dell'uomo, in sè considerato, che si opponeva al Trascendente ed alla metafisica antica, ma fu lo spirito pagano: e questo prevalse. Dai tempi di Paolo II in poi, il *Rinascimento cristiano* perdette terreno e lasciò che celebrasse le sue vittorie il *Rinascimento pagano*.

***

Un tale trionfo è riconosciuto dagli studiosi cattolici; ed in ciò essi dànno ragione agli idealisti. Storicamente — dicono — è certo che l'Umanesimo e il Rinascimento condussero ad un nuovo *Standpunkt*. Anche Giuseppe Toniolo nel lavoro citato non esitava ad ammettere che « il Rinascimento.... non esprime solamente il fatto del ridestarsi degli intelletti ad un qualunque più elevato grado di attività letteraria e scientifica, ma rivela uno speciale indirizzo del pensiero riflesso: *quello di emancipare grado grado il sapere dal governo dei veri soprannaturali e precisamente delle dottrine dogmatiche cristiane*. Non è misura quindi di quantità che lo contrassegna, bensì la sua qualità intrinseca, dipendente dal principio supremo da cui muove, cioè la ragione dell'uomo, assunta quale fonte esclusiva della scienza; e dal fine cui mira, cioè la conoscenza egualmente del mondo umano e di quello esterno in relazione con esso. Direzione scientifica perciò bene espressa colla parola *Umanesimo*, perchè è tutto intero un ciclo di cognizioni che comincia e si compie nell'uomo e per l'uomo: e si separa dalla fede ».

Così pure, anche il Pastor concede che l'Umanesimo pagano potè compiere la sua rivoluzione, lanciando l'uomo in un mondo diverso dal mondo d'allora, astraendolo quasi dalla storia concreta e ponendolo in un campo dove si viveva come se « la letteratura antica potesse soddisfare *tutti* i bisogni spirituali e essa sola conducesse alla vera umanità ». Letterati ed artisti del « falso Rinascimento » « non vivevano che nel loro sognato mondo ideale del classicismo »; « consideravano i loro studî,

la loro filosofia antica e la fede della Chiesa siccome due mondi affatto separati, che non avevano di comune alcun punto di contatto. Per riguardo di prudenza e di comodità mondana essi appartenevano tuttavia alla Chiesa cristiana, ma internamente ne erano più o meno alieni »; e fu con questo loro indirizzo di apparente indifferenza che essi spesso poterono distruggere « nelle anime e nei cuori i fondamenti della morale e della fede ». Tutto questo spiega l'atteggiamento della Chiesa dinnanzi al Rinascimento pagano. « Era oltremodo malagevole opporsi con esterni provvedimenti — è sempre il Pastor che parla — a questa scuola. Una dottrina fondamentale erronea poteva venir anatemizzata; assai più difficile tornava il contrassegnare le molteplici vie tortuose su cui erasi messa quella nuova scuola di cultura intellettuale, legittima in sè e salutare; procedere contro la stessa avrebbe quasi di necessità portato a ridurre a nulla, insieme col male, non poche cose buone ed eccellenti. A ciò si aggiunga altresì che i seguaci del Rinascimento pagano evitavano studiosamente pur l'ombra che la loro scienza toccasse in qualsiasi modo la teologia, e sapevano assai bene far apparire quel loro affaccendìo quale una passione innocente, che, senza rendersi ridicoli, non si sarebbe sul serio potuto perseguitare. Quando poi si dava il caso che non era possibile più di parlare di una passione classica innocente, allora gli umanisti protestavano coi termini più forti la loro soggezione alle dottrine della Chiesa, spiegavano le loro dottrine altrimenti, od anche al tutto le dimettevano. In siffatta guisa quella classe spiritosa e leggiera dei letterati sapeva con destrezza, pari alla mancanza di carattere, evitare ogni più serio conflitto ». Come sulle porte in bronzo di S. Pietro, il Filarete unì in una cruda miscela il Salvatore e i Santi con Marte e Giove e le ninfe nude e la Leda col cigno, così nella cristianità vi fu in quel tempo uno strano miscuglio, tanto pericoloso, e in seguito così fatale, per la concezione nostra.

La tattica abile, quantunque poco dignitosa e poco sincera, diede ottimi risultati. Era un momento di sviluppo nella vita individuale e sociale, e di uno sviluppo quanto mai florido e promettente. Si poteva, nello svolgimento della nuova attività, ispirarsi alla metafisica antica; nè le scoperte, nè le ricerche, nè la speculazione lo impedivano; bastava che il soggetto riconoscesse anche praticamente la sua dipendenza dall'Essere.

E, per questo, non occorreva disprezzare la storia; tutt'altro! Furono anzi gli umanisti cristiani che ebbero vivo il senso della storicità; pur ricollegandosi all'antichità greco-romana, essi sapevano che v'era, fra quella e la loro età, il Cristianesimo, e non potevano tornare indietro. Ma gli altri vollero ribellarsi alla concezione cristiana; il loro programma, la loro azione, il loro lavoro essi vivificarono paganamente. Sorse così il nuovo punto di vista, in contrasto con l'antico; e sorse, in nome non della storicità, ma dell'*astrattismo pseudostorico*. La prima alba della filosofia moderna, la prima battaglia contro la metafisica dell'essere, ci presenta questo strano spettacolo: da un lato, i credenti nel corso e sul campo della storia, da un altro i paganeggianti su di un terreno avulso dalla storia concreta.

Orbene: come mai preponderò la seconda corrente? perchè la prima venne schiacciata? quali le cause che condussero al tramonto della metafisica nostra? Ecco il vero problema da risolvere.

Poichè non basta dire, come fa il Gentile nel suo volume su *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, che la vera, l'unica ragione della decadenza della Scolastica e della nostra metafisica sia stato il mutato atteggiamento dello spirito, la nuova posizione, il nuovo centro nel quale si è posto il pensiero moderno. Gli storici nostri si dichiarano d'accordo in questo: ma si tratta di sapere perchè fu assunta la nuova posizione del soggetto che si ribellava all'Essere, mentre si sarebbe potuto prendere l'altra del soggetto che avesse svolto la sua attività intensa in subordinazione all'Essere stesso. Ed anche qui, gli scrittori cattolici ci dànno risposte che sono importanti per le conseguenze filosofiche che ne derivano.

***

Lo storico della filosofia medievale, Maurice de Wulf, ha ripetutamente sostenuto che la decadenza della Scolastica, il tramonto della metafisica antica deve intendersi come l'agonia di un sistema filosofico, non colpito a morte dalla speculazione nuova e dalle moderne scoperte, ma soprafatto dall'azione consociata di una folla di altri fattori che non possono confondersi con la dottrina stessa. La colpa, egli nota, «est impu-

table moins à la philosophie qu'aux philosophes »; ed anzi non esita a concludere la sua opera sulla *Storia della filosofia medievale* con queste precise parole: « La Scolastica è caduta per difetto d'uomini, non per difetto di idee ». Sia sul *terreno delle applicazioni pratiche*, sia nel *campo teoretico*, la metafisica dell'essere ha trovato non difensori strenui, ma traditori vili o rappresentanti deboli, impari affatto alla situazione ed alle gravi esigenze della novella storia.

Innanzi tutto, la metafisica dell'essere non venne praticamente applicata, anzi fu vilipesa e calpestata anche da molti di coloro, che per il loro alto ufficio avrebbero dovuto agitarne la bandiera intrepidamente.

La metafisica non è un complesso di astrazioni, sospese nell'aria. Se così fosse, si dovrebbe ad essa applicare la condanna di Pascal: « Elle ne vaut pas une heure de peine ». Ogni sistema metafisico implica nelle sue conseguenze un sistema di vita, come ogni maniera di vivere è l'applicazione di una metafisica. Mille pensatori, anche non nostri, hanno rivelato, come ogni uomo che vive, fa, anche se non lo sa, della metafisica, a somiglianza di Monsieur Jourdain, che faceva della prosa senza saperlo. « Gli antimetafisici possono bene — nota il Laberthonnière — non aver la metafisica sulle labbra; ma, lo vogliano o meno, ve n'è sempre una nella loro condotta ». Non a torto J.-Roger Charbonnel nel suo volume su *La pensée italienne au XVI siècle et le courant libertin*, — ai nostri contemporanei, che, conquisi dallo spirito realistico del secolo, si stupiscono talvolta delle battaglie filosofiche di quel tempo e si meravigliano che per costruzioni ideologiche molti abbiano combattuto, esponendosi anche alla morte od ai supplizî, — risponde che quelle sfumature di pensiero, a prima vista un po' sottili, erano ben gravide di significato: esse importavano una rivoluzione intellettuale, morale e religiosa e si ripercuotevano nella vita e nella storia. Ed anzi, — si può senza esitazione soggiungere, — spesso le nuove teorie stesse non erano se non la formulazione teorica della condotta pratica.

Appunto per ciò, uno dei più gravi colpi contro la metafisica medievale venne dato da quegli uomini di Chiesa, che avrebbero dovuto tradurla nell'azione quotidiana, applicarla alle esigenze individuali e sociali, ed invece, vivendo in un modo tutto opposto alle esigenze della metafisica dell'essere, hanno

scosso col loro atteggiamento morale il rispetto verso il sistema di idee da essi professato a parole.

La metafisica antica aveva sempre trovato nel Cattolicesimo, non solo un alleato, ma qualcosa di più. La concezione cristiana si era giovata della costruzione metafisica, non solo nei *praeambula fidei;* ma anche là, dove dogma e ragione, soprannaturale e naturale, teologia e filosofia, eran nettamente distinte, le nozioni metafisiche servivano ad elaborare il dato della rivelazione.

Il Cristianesimo, poi, e la metafisica dell'essere importavano il riconoscimento pratico della subordinazione degli esseri all'Essere. Dall'ontologia derivava la teodicea e l'etica. Tutta l'attività umana, privata e pubblica, doveva svolgersi in relazione all'Essere. Quando, al contrario, gli uomini di Chiesa nell'epoca dell'Umanesimo e del Rinascimento si posero a seguire nella loro attività, nella loro vita individuale, nelle direttive della loro politica, nelle manifestazioni sociali, nei criteri ispiratori della loro operosità culturale, una via del tutto diversa, la metafisica antica veniva ad essere rinnegata praticamente da coloro che, più degli altri, avevano il dovere di propugnarne i diritti.

Non si creda, già, che in quei secoli nel campo religioso Cristo fosse tramontato e fosse sorto senza contrasti il sole di Giove, di Omero e di Epicuro, di Ovidio e di Seneca. Il Cristianesimo non solo non morì, ma anche fra la degenerazione dei costumi in molti degli stessi ecclesiastici, mille e mille anime pure del clero e del laicato cattolico tennero sollevata verso il cielo e conservarono accesa la sacra lampada dell'idea e della vita cristiana. « Nè l'Europa medievale — ricorda Vittorio Rossi nella sua storia letteraria su *Il Quattrocento* — era stata come a taluno piacque raffigurarla, un immenso convento, ove tutti, fisso lo sguardo al cielo, attendessero a preghiere, a digiuni, a discipline; nè l'Italia del Rinascimento fu un tempio pagano, ove tutti sagrificassero a Giove, a Venere, a Bacco ». Come ha documentato Ludovico Pastor nell'introduzione al primo ed al terzo volume della sua *Storia dei Papi*, anche in quell'epoca un profondo sentimento religioso e morale si afferma qua e colà, in forme svariatissime. La vita di famiglia; le corrispondenze e la viva pietà di gentildonne d'allora, quale appare nelle biografie del tempo di Vespasiano da Bisticci e di Giacomo da

Bergamo; la religiosità schietta di laici di ogni condizione sociale, di un Francesco Datini e di un Feo Belcari; innumerevoli diari o memorie private, di cui è ricca Firenze, dal *Diario* di Giovanni Morelli al *Memoriale* di Giovanni Rucellai; i testamenti edificanti; i pedagoghi cristiani, come Maffeo Vegio; i lavori di un Giovanni Dominici sul *Governo di cura familiare* e le opere a ben vivere del grande Sant'Antonino; l'operosità caritativa delle Fratellanze e delle Confraternite; i poemi sacri in latino e in volgare d'un Domenico Di Giovanni, di un Jacopo Gradenigo e di Candido Buontempi; il movimento dei Bianchi, la poesia religiosa popolare, il dramma e la rappresentazione sacra, il dramma romano della Passione nel Colosseo, lo sviluppo del Terz'Ordine francescano e domenicano, il fiorente sviluppo della beneficenza che allora moltiplicò istituti, ospedali, ricoveri; lo splendore delle feste cristiane, la pietà eucaristica, le processioni del *Corpus Domini* ed i pii pellegrinaggi; le creazioni dell'arte, indice e testimoni della fede; la schiera magnifica dei Beati e dei Santi, da Bernardino da Siena a Frate Angelico, da Lorenzo Giustiniani patriarca di Venezia a Giovanni da Capistrano, dall'arcivescovo già citato di Firenze — S. Antonino — a Nicolò d'Albergati, cardinale di Bologna, da S. Carlo Borromeo a S. Filippo Neri ed a S. Ignazio, da S. Margherita principessa di Savoia a Bernardino da Feltre; le predicazioni di molti uomini di Dio, che scuotevano città, inducevano a lagrime, a penitenza ed al digiuno regioni intere, suscitavano fiamme di entusiasmo e di cristiano fervore: questi ed altri simili fatti basterebbero a provare che in mezzo al fango crescevano anche allora fiori belli e gigli bianchi, accanto allo scetticismo epicureo e gaudente si conservavano e si sviluppavano la convinzione religiosa e le le tradizioni di bontà, e vicino a vesti di Papi ed a porpore cardinalizie macchiate di fango si sollevavano verso l'azzurro e verso l'ideale del Vangelo anime numerose e spesso popolazioni intere.

Ciò non toglie però, che nella Roma dei Pontefici, nelle sedi vescovili, nelle canoniche e nei conventi noi dobbiamo deplorare in quel tempo i disordini più ributtanti. Coloro che avrebbero dovuto applicare e tradurre in atto la loro metafisica, vivevano una metafisica opposta. Anche se veneravano un'effigie di S. Tommaso, calpestavano le conseguenze del suo sistema.

È quello il triste periodo dello snervamento della vita ecclesiastica, e dello spirito mondano del clero; è l'età in cui il paganesimo celebra i suoi baccanali, non tanto nella venerazione dei codici e negli studî letterarii, ma persino sulla cattedra di Pietro con Alessandro VI; ed il prendere piena visione di un simile fatto, varrà, meglio di ogni e qualsiasi disquisizione, a spiegare il perchè della decadenza d'una metafisica, che con la vita, con i metodi, con i costumi dei suoi rappresentanti faceva a' pugni.

Mentre stava per verificarsi la ribellione di gran parte dell'Europa alla Chiesa, « il suo capo — lamentava un canonico devoto alla Santa Sede, Sigismondo Tizio — si diletta di giuochi, musica, caccia e buffonerie, invece di pensare seriamente al bisogno del gregge e di piangerne la calamità. Il sale della terra è diventato insipido e null'altro rimane fuorchè venga cacciato fuori e calpestato dagli uomini ». Più che agli interessi spirituali ed alla salvezza delle anime, diversi Pontefici curavano gli affari politici; talvolta eletti con metodi non immuni da simonia, talvolta corrotti nei costumi, talvolta più guerrieri che Papi, si dedicavano alle cure mondane e non a Dio ed alla Chiesa.

In quel secolo — cito molte di queste notizie sommarie dalla *Storia dei Papi* del Pastor e dal volume del Padre Gesuita Pietro Tacchi-Venturi: *La vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia di Gesù* — non era tenuto cosa degna d'infamia — come attesta uno storico fiorentino, il Segni — che « un papa avesse figliuoli bastardi, nè che cercasse per ogni via di fargli ricchi e signori; anzi erano avuti per prudenti e di buon giudizio i Pontefici che aspiravano alle grandezze temporali ». Un Pio II, quando era semplicemente Enea Silvio Piccolomini, aveva difeso idee non certo ortodosse riguardo alla superiorità del Concilio sul Pontefice Romano ed era stato autore della *Storia di due amanti*, sconcia descrizione di sudicerie e di sensualità oscene, tanto da costringerlo poi a chieder perdono ai fedeli con quel noto invito: « Ripudiate Enea, attenetevi a Pio ». Di Paolo III il Pallavicino scusò le fragilità non lievi della gioventù e della stessa prima virilità, per essere avvenute « nei tempi licenziosi di tale che nella Chiesa riman per nome d'orrore e di vituperio ». Innocenzo VIII aveva in Roma « Franceschetto Cibo, il quale nella maniera più indegna andava a caccia di danaro e commetteva disordini tali, che in un figliuolo

del Papa doppiamente sconvenivano; in compagnia di Gerolamo Tuttavilla percorreva nottetempo le vie e per futili motivi aggrediva le case dei cittadini». Molti Pontefici avevano presso di sè umanisti corrotti ed atei, ed un esercito di ufficiali di Curia, di null'altro preoccupati che del loro vantaggio personale, pronti sempre a vendere Gesù Cristo non per i trenta denari di Giuda, ma anche per una somma minore.

Tutto questo è un niente, quando si pensa al Cardinal Rodrigo Borgia (divenuto poi Papa col nome esecrato di Alessandro VI), famoso per la sua vita viziosa e per il demone della lussuria che lo dominava. I suoi figli, fra i quali Cesare Borgia e Lucrezia, ci dicono cosa fosse il padre. Questi ed altri Cardinali, come Ascanio Sforza, il Riario, l'Orsini e così via, si davano a cacce, imbandivano banchetti luculliani, rischiavano nel gioco somme enormi, celebravano festini lussuosi, prendevano parte alle più sfrenate orgie carnevalesche, e in punto di morale permettevansi sconcie dissolutezze. Anche il Cardinal Giuliano della Rovere, di poi Giulio II, non osservava l'obbligo del celibato; aveva tre figlie e soffriva di mal francese. Leone X, infinitamente migliore nei costumi, gustava il teatro immorale, la conversazione spesso libera dei cortigiani, gli scherzi triviali dei *buffoni* di professione «colla serena disinvoltura e spensieratezza d'un uomo mondano viziato dalla fortuna»: anch'egli, in politica, da genuino uomo di Stato del Rinascimento, operò con mancanza di sincerità, con falsità, con doppiezza, «veleggiando con due bussole» e girando «come un banderuola».

Quando fu eletto Adriano VI, i cronisti del tempo non solo si meravigliarono dell'austero e santo suo tenore di vita e della sua rigida illibatezza, ma trovarono nuovo e sorprendente il fatto che il Papa celebrava la Messa ogni giorno! E nella sua celebre istruzione al Chieregati, Papa Adriano non esitò a fare una confessione terribile: «Sappiamo bene che anche presso questa Santa Sede già da anni si sono manifestate molte cose detestabili: abusi in cose ecclesiastiche, lesione dei precetti, anzi che tutto s'è cambiato in male. Non è pertanto da far meraviglia se la malattia s'è trapiantata dal capo nelle membra, dai Papi nei prelati. Tutti noi, prelati ed ecclesiastici, abbiamo deviato dalla strada del giusto e da lunga pezza non v'era alcuno che facesse bene».

Quanto ai Cardinali, « usciti i più, dice il Tacchi-Venturi, da primarie famiglie d'Europa, spesso nel fiore della virilità, talvolta delicatissimi adolescenti, ricchi di immense fortune, attorniati da innumerevoli cortigiani, intesi ad ogni altro studio fuorchè ai negozi della Chiesa, cresciuti nello splendore delle Corti del Rinascimento, usi a vivere liberamente in mezzo a conviti e spettacoli, tra gaudî, cacce, viaggi ed esercizî ancora guerreschi, non può guari parere strano se comunemente avessero d'ecclesiastico appena l'abito, non sempre indossato, e nei vescovati e nelle abbazie riguardassero soltanto la fonte perenne delle loro ricchezze ». Del giovane Cardinal Ippolito dei Medici, cugino di Clemente VII, narra un autore non sospetto di caricare le tinte, il Cardella: « Cingeva la spada all'uso de' cavalieri, spendeva gran parte del giorno a giocare di scherma o a cavalcare, nè mai vestiva da cardinale, se non allorquando era costretto d'intervenire ai concistori o a qualche pubblica funzione. Vedevasi più spesso al corso, alla caccia, alla commedia, che nel suo gabinetto e nelle chiese. Di nottetempo passeggiava per Roma scortato da persone, che vivevano nei disordini e nella mollezza ». Del Cardinal Ippolito d'Este viene riferito che convenisse con assassini a fine di accecare il suo fratello naturale Giulio, perchè un'amante del Cardinale avea trovato belli gli occhi di lui! Il Card. Bibbiena, dedito allo spasso e ammaestratore di buffoni, scrisse una commedia, come le odierne *pochades*, recitata in Vaticano, dove, del resto, Leone X assisteva anche alla rappresentazione della *Mandragola* di Machiavelli; e nella *Calandria* del Bibbiera — ben giudica il Flamini nella sua Storia letteraria su il *Cinquecento*, « l'immoralità, fine a sè stessa, non già strumento di satira obbiettiva,... dilaga da capo a fondo, diventando a volte turpitudine disgustosa ». Già nel 400 — prosegue Vittorio Rossi — Roma aveva visto restituite alle scene le originali commedie di Plauto e di Terenzio; maestro ai giovani recitanti era Pomponio Leto, principal mecenate il Card. Raffaele Riario, mentre a Firenze le commedie classiche si recitavano persino in chiesa e dai chierici! E del Card. Riario, noto per il suo orgoglio, per l'ambizione di dominare, per la cupidigia sconfinata, per l'inaudita propensione al lusso, per le crapule più dissennate, son rimaste storicamente celebri gli splendidi tornei, i banchetti sfarzosi, i suoi vestimenti tempestati d'oro, mentre

la sua amasia dal capo ai piedi era ricoperta di perle preziose. Anche sotto Giulio II e Leone X, i Cardinali partecipavano a banchetti, dove erano, insieme a loro, invitate donne equivoche o cortigiane ben note. E questi Cardinali costituivano il Senato della Chiesa!

Qual meraviglia se anche gran parte dell'episcopato lasciava molto a desiderare? Nobili di spiriti secolareschi, figli di preti e di vescovi, venivano elevati alla dignità episcopale; moltissimi non risiedevano nella loro diocesi, che affidavano a mercenarî; e durante il carnevale uscivano in maschera per la città dove si trovavano.

Di conseguenza, il clero era in gran parte ignorante e corrotto. A Napoli nel 1558 v'eran preti che non sapevano neppur leggere nè scrivere. A Milano S. Carlo invitava parecchi sacerdoti a presentarsi per un esame sulla dottrina cristiana e per mostrare che sapevan leggicchiare il latino del messale; lo stesso avveniva a Civita Castellana ed Orte, dove nel 1571 il Visitatore Apostolico distribuiva ai sacerdoti alcune Dottrine che portava con sè, perchè dei principî fondamentali di catechismo non sapevano « rendersi quasi conto alcuno »; il vescovo di Amelia, Gian Antonio Lazari, privava della messa un prete, perchè « mai ha potuto imparare a dire: *Hoc est corpus meum*, sempre ha detto *hic* »; il Giussani, nella sua vita di S. Carlo, riferisce di molti ecclesiastici che non sapevano neppure la forma sacramentale della confessione e di curati che credevano di non essere obbligati alla confessione, perchè confessavano gli altri; nel 1548 in tutta la diocesi di Luni e Sarzana non c'era un prete, che ascoltasse le confessioni e l'arcivescovo di Palermo, Giacomo Lomellini, asseriva che nella visita pastorale da lui fatta non aveva trovato nessun prete, che non meritasse d'essere deposto; in Corsica i preti non sapevano neppur le parole della consacrazione e « tutto il giorno — riferiva un gesuita desolato — vanno alla foresta a zappar et guadagnar il vitto per li suoi figliuoli et concubine ».

Non discorriamo della corruttela dei costumi. In Lombardia divenne popolare il proverbio: « Se vuoi andar all'inferno, fatti prete »; Clemente VIII ingiungeva al Vescovo di Camerano di ammonire il suo clero, e di costringerlo « ad vestes longas deferendum, ludis et foeminis se non immiscendum, blasphemiis abstinendum »; dovunque il celibato ecclesiastico pareva una parola vuota di senso.

Gli scandali, poi, dei conventi e dei monasteri erano enormi. Il Card. Gaspare Contarini, nel suo *De officio episcopi*, non esitava a constatare che « molti monasteri di vergini, già dedicati a Dio, tengono le veci di bordelli »; nel 1538 il presidente ed i senatori cesarei di Milano scrissero a Paolo III per riferirgli d'un monastero milanese, divenuto « opprobrium toti populo »; quelle monache soggiungevano, « non tanquam virgines Deo dicatae, sed plus quam fere prostitutae laycae sint et habeantur »; ed il Giussani accenna alle feste pubbliche, ai balli profani e alle « altre dissoluzioni, che si facevano in detti monasteri, con i scandali giavi e lagrimabili che ne seguivano ». In un monastero di S. Margherita in Fabriano, le monache, quando erano riprese dalla Badessa, « se gli voltavano con gli opprobrii et con li bastoni ». E taccio delle rappresentazioni teatrali nei monasteri, dalle quali non sempre venivano escluse commedie laide ed immonde.

In breve: la salma di Alessandro VI, preda, pochissime ore dopo la sua morte, ad una rapida putrefazione, è stata il simbolo più adeguato delle condizioni morali d'allora. Quando nel maggio 1527 avvenne il terribile sacco di Roma, con inaudite atrocità, omicidî, stupri, latrocinî, saccheggi, incendî, sacrilegi, devastazioni; quando l'eterna città, già teatro di vita spensierata e centro del Rinascimento, fu ridotta a solitudine ed a desolazione, non a torto dai Tedeschi eretici, come dagli Spagnuoli credenti e dagli Italiani, si vide nello spaventoso spettacolo un giusto castigo del cielo: non invano il Sadoleto nel disastro immane scorgeva il dito di Dio. Coloro che avrebbero dovuto sostenere ed applicare la metafisica dell'essere, avevano rovesciato le posizioni: non già l'uomo serviva a Dio, gli esseri all'Essere; ma l'uomo si serviva di Dio per celebrare le sue orgie, e non per affermare la sua attività, i diritti dell'individuo, la bellezza della vita.

Qual meraviglia se la concezione antica perdette allora terreno? La metafisica, ripeto, non è un palazzo di idee astratte, ma una concezione, dotata sì di valore teoretico, ma che esige applicazioni concrete. La corruzione elegante coprì e sommerse le fondamenta dell'edificio medievale, solido, vero e santo.

***

Se sul terreno pratico la metafisica antica veniva sconfessata da quegli stessi, che avrebbero avuto il dovere di illustrarla e di cantarne la fecondità nella vita e nella storia, sul campo speculativo parecchie cause, al dire del De Wulf, del Sortais, del Gonzales, del Tredici e di altri storici cattolici della filosofia, contribuirono al declinare della concezione nostra.

Una causa d'ordine generale fu la mancanza di uomini di genio e di veri e grandi pensatori. Il Medio Evo ci aveva regalato una sintesi dottrinale, tutta intessuta sull'elaborazione della concezione dell'essere; e la filosofia, dai Greci in poi, era stata da Tommaso d'Aquino sintetizzata in funzione di quell'idea madre. Anche nel sistema di Scoto, o nel volo dei mistici, quella nozione fondamentale non era intaccata. Tutt'altro! Si trattava ora di ripensare la sintesi metafisica tomistica in relazione ai nuovi problemi ed alle nuove correnti di pensiero, mostrando come l'attività dell'uomo e le scoperte scientifiche non distruggessero nè le tesi della ontologia, nè le conclusioni della teodicea e dell'etica, ma, al contrario le esigessero a loro salvaguardia ed a regola. Invece d'una cattiva ripetizione del passato, occorreva una rielaborazione per l'avvenire; invece di arrestarsi a note sottigliezze sofistiche, era indispensabile tener ben ferma l'ossatura della sintesi raggiunta; invece d'un tremito di spavento dinnanzi alla nuova primavera scientifica, era necessario liberare la metafisica medievale dalla fisica aristotelica e non costringere ad una unione ripugnante i risultati superati d'una scienza bambina con gli eterni principî di una metafisica immortale.

Sgraziatamente accadde tutto l'opposto. A partire dal secolo XIV, i cultori della Scolastica crebbero a dismisura; ma invano, dice il Tredici, si cercherebbe tra di essi un uomo di valore che, pur tenendo conto del lavoro altrui, abbia saputo pensare di sua testa. Tomisti, scotisti, nominalisti alla Occam bisticciavano per inezie e dimenticavano la questioni essenziali; i seguaci di San Tommaso poterono, sì, vantare un Giovanni Capreolo e un S. Antonino, e più tardi, al principio del secolo XVI, commentatori come Silvestro da Ferrara, il *Fer-*

rariensis, che illustrò la *Summa contra gentiles*, e Tommaso de Vio, il Card. Gaetano, che commentò la *Summa Theologica;* la Spagna ed il Portogallo — come ben ricorda l'Ehrle nel suo lavoro apparso nelle *Stimmen aus Maria Laach: Die päpstliche Enziklika vom 4 August und die Restauration der christlichen Philosophie* — ebbero un nuovo periodo di splendore: Francesco Vitoria fondava l'Università di Salamanca; e Melchior Cano, i due Soto, Piero e Domenico, Bartolomeo Carranza, Medina e Giovanni Maldonato sono nomi degni di rispetto. Sullo stampo della Salmaticese, sorsero le Università di Alcalà, di Valladolid, di Sevilla, di Coimbra e di Evora e nel 1554 S. Ignazio di Lojola apriva il Collegio romano, ponendovi una cattedra per l'esposizione della Somma. Francesco Suarez brillò appunto in quest'epoca: ed al Vasquez, a Silvestro Mauro, a Cosmo Alamanno, si aggiunse il grande Bellarmino. « Sventuratamente, però, — confessa il Tredici con altri — questo splendido risveglio fu locale e passeggiero e, fatta eccezione pel diritto naturale, non seppe mettersi a contatto colle correnti nuove del pensiero ».

Ai commentatori successero i commentatori dei commenti; alla maestosa sintesi seguirono le sottili distinzioni e sottodistinzioni e le distinzioni delle sottodistinzioni, mentre Galileo rideva di questa « quint'essenza di sillogismi sottilissimamente distillati », quasi a preparazione della satira di Malebranche, di Arnauld e di Molière. In un tempo in cui la forma era tutto e la bellezza della lingua prendeva il sopravvento sull'importanza del pensiero, si continuava ad usare un latino barbaro ed a peggiorarlo senza rispetto a regole di grammatica e di sintassi, e alle esigenze più elementari dell'estetica. Infine, mentre al sistema geocentrico Copernico sostituiva il sistema eliocentrico e Galileo discopriva i segreti dei cieli; mentre la scoperta dei satelliti di Giove e del libero corso degli astri mandava in rovina la teoria delle sfere solide; mentre il cannocchiale, scorgendo le macchie del sole, proclamava la morte della teoria aristotelica sulla incorruttibilità e l'immutabilità dei corpi celesti, e, mostrando le montagne della luna, distruggeva la dottrina della loro perfettissima forma sferica; mentre, in una parola, si preannunciava l'avvento d'un Keplero e d'un Newton, i difensori della metafisica non riconobbero i diritti della scienza sperimentale, chiusero gli occhi e non vollero

scindere due cose diversissime, quali l'ontologia e le teorie scientifiche.

Non così — osserva il De Wulf — avrebbero fatto « i Principi della Scolastica, se fossero vissuti a questa svolta della storia delle scienze. Testi ben conosciuti, e spesso citati, attestano che essi intendevano attribuire a tutti i dati scientifici non un valore di tesi, ma piuttosto di ipotesi, e che perciò l'abbandono di queste non era di natura tale da compromettere la metafisica. Parlando del movimento dei pianeti, S. Tommaso fa questa confessione significativa: — Licet enim, talibus suppositionibus factis, apparentiae salvarentur, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem alium modum, nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvantur. — E presso Gilles de Lessines suo discepolo, si trovano dichiarazioni analoghe ». Viceversa gli Scolastici e gli Aristotelici del Rinascimento consideravano come dogma ogni parola di Aristotele: vollero tutto difendere, anche le idee scientifiche smentite dall'esperienza; non compresero che era doveroso rinunciare ad applicazioni arbitrarie della metafisica sul terreno delle scienze. Bisogna forse stupirsi, se essi si sono attirati gli scherzi degli scienziati ed hanno gettato il discredito su una metafisica, che veniva equiparata a vecchie teorie d'una scienza in fasce? Certo, a torto il Deussen nella sua opera su *Jacob Boehme* asserisce che Copernico e Galileo avrebbero distrutto non solo l'antica astronomia, ma, senza saperlo e volerlo, il Dio personale della Scolastica; ma in un certo senso si può dire che la nuova scienza galileiana, colpendo l'antica scienza aristotelica, ha contribuito al tramonto della metafisica, essendo questa tenacemente avvinta a quella, per errore fatale dei suoi seguaci.

Ecco perchè il De Wulf conclude, che « l'azione corrosiva delle cause, le quali hanno condotto alla rovina della Scolastica, non ha attaccato il suo organismo dottrinale; le sue parti vitali restano sane »; la metafisica dell'essere fu ricoperta da una nube, la nube cioè della corruzione, dell'ignoranza, dell'errore; ma essa resta e nulla l'Umanesimo ed il Rinascimento possono deporre contro il suo nucleo fondamentale, splendente come il sole.

Gli ammiratori, quindi, ed i seguaci moderni del tomismo, mentre salutano il Rinascimento cristiano, si propongono il

ritorno di San Tommaso nella filosofia, restaurando l'antico punto di vista di fronte a tutto il pensiero filosofico contemporaneo e mostrando come la dottrina dell'Aquinate in nulla contrasta a ciò che di vero la speculazione e la scienza moderna hanno trovato. Convinti, inoltre, che la risurrezione di San Tommaso non è soltanto opera speculativa, da lasciarsi alle scuole, ma è altresì opera pratica, essi anelano e lavorano per crearc « la storia nuova », permeando tutta quanta la vita coi principî del tomismo, col Trascendente cioè della Scolastica medievale, col Dio del Cristianesimo.

Tale è il compito che brilla, limpido come un programma, alla loro mente, quale unico modo di opporre un grido di risurrezione al canto funebre, innalzato anni sono da Giosuè Carducci e sintetizzante meravigliosamente la tesi avversaria.

Il poeta, in una celebre pagina dei suoi discorsi intorno allo *Svolgimento della letteratura nazionale*, rievocava Dante, nel secolo in cui le *Somme* s'ergevano come basiliche e le cattedrali di Germania e d'Italia rimanevano interrotte, per non essere riprese più mai. « Havvi momenti storici — scrive il Carducci — in che le nazioni, dopo lente e lunghe modificazioni che per una parte hanno operato su la religione e per l'altra hanno dalla religione ricevuto, giungono quasi a identificarsi con essa religione nei sentimenti e nelle idee, nei costumi e nelle istituzioni: allora la religione prende il carattere della nazione, e la nazione quel della religione alla sua volta: in codesti momenti solo è possibile la epopea religiosa a un tempo e politica. Ciò dopo Pier Damiano, Francesco d'Assisi, Tommaso d'Aquino, Bonaventura da Bagnorea, dopo Gregorio settimo ed Innocenzo terzo, vivente Bonifazio ottavo, in quegli ultimi dieci anni del secolo decimoterzo che furono la primavera della democrazia e dell'arte toscana e dell'anima di Dante, era avvenuto del cattolicismo rispetto all'Italia (ed il cattolicismo era intrinsecamente connesso con la metafisica dell'essere). Ora Dante, com'è natura de' poeti veramente grandi di rappresentare e conchiudere un grande passato, Dante fu l'Omero di codesto momento di civiltà. Ma son momenti che presto passano: e i diversi elementi, dopo incontratisi nelle loro correnti, riprendono ognun la sua via. Per ciò avvenne che della Divina Commedia, rimanendo vivo tutto che è concezione e rappresentazione individuale, fosse

già antica fin nel trecento la forma primigenia, la visione teologica: per ciò Dante non ebbe successori in integro. Egli discese di paradiso portando seco le chiavi dell'altro mondo, e le gettò nell'abisso del passato: niuno le ha più ritrovate».

Così il Carducci, con una parola che molti ripetono.

I cattolici, al contrario, sono convinti, che quelle chiavi possono essere riprese e che esse appartengono non solo alle basiliche ed ai palazzi del passato, ma serviranno ad aprire altresì le porte dell'avvenire.

IV.

IL PROBLEMA FONDAMENTALE

Non è all'inizio d'un lavoro, come il nostro, che possa esser lecito sentenziare quale delle tre interpretazioni esposte intorno all'Umanesimo ed al Rinascimento in confronto della metafisica di San Tommaso, sia esatta, o quali siano le parti di verità di ognuna delle diverse valutazioni.

Solo l'esame spassionato della realtà storica potrà permettere un simile giudizio conclusivo: e se qui accenno rapidissimamente ad alcuni criteri e ad alcuni risultati, che nel seguito del volume verranno giustificati, lo faccio con l'unico scopo di orientare i lettori, che scorreranno questo volume.

***

Io sono ben lungi dal disprezzare le osservazioni critiche del campo cattolico; e soggiungerò senz'altro che i principî e le constatazioni, che sopra ho riferito con ampiezza, mi trovano consenziente.

È vero, innanzi tutto, che il porsi dal punto di vista tomistico e cristiano, ossia l'ammettere il Trascendente, non significa, come pretenderebbero gli.... avvocati di parte avversa, essere i nemici dell'uomo, della natura, dell'attività, della bellezza, della gioia, del pensiero, del progresso e della scienza. Tutte queste belle e sante cose restano belle e sante anche per noi, quando sono soggette e subordinate a Dio, e solo divengono viziate, quando al Trascendente ed alla sua legge si sottraggono.

Se dall'Essere, come vuole la concezione metafisica, fonda-

mento della dottrina tomistica, provengono tutti gli esseri e la natura, e tutto deve tendere a Dio; se l'attività umana dev'essere subordinata al Trascendente; è chiaro che quando l'individuo o i popoli si ribelleranno ad una simile legge, noi avremo, sì, una affermazione di attività, ma disordinata e perciò già in se stessa minata dalla dissoluzione. Ogni azione, in qualsiasi campo, che non risponderà alle leggi dell'Essere, dovrà portare il marchio della condanna: ogni teoria, filosofica, letteraria, politica, economica e via dicendo, che fosse contraria alla metafisica dell'essere, dovrebbe potersi dimostrare non solo falsa, ma germe di conseguenze deleterie. Asserzione, questa, – e non ci sarà difficile provarlo — che ha la sua ragione nella stessa storia. Quando noi, infatti, nell'Umanesimo e nel Rinascimento esaminiamo le varie forme di attività — l'attività letteraria, artistica, politica, religiosa, filosofica e scientifica — vediamo sempre confermato dalla voce dei fatti e dalla testimonianza della realtà il nostro principio fondamentale. Constatiamo da un lato che questi secoli di storia sono stati un'affermazione, in ogni campo, dell'individualità ed una conquista dell'uomo sulla natura, ed in ciò hanno portato un vero progresso: dall'altro lato constatiamo pure che tali affermazioni e conquiste, in quanto furono animate da uno spirito contrario alla concezione nostra, hanno in sè un verme roditore, che ha arrecato mille danni e minaccia di tutto rovinare.

Ecco perchè, ben lungi dal pensare alla morte definitiva della metafisica dell'essere, leggiamo la conferma della sua vitalità in quei secoli stessi, che videro il tramonto della sua applicazione pratica. Ecco perchè non siamo nella situazione di dover essere accusati come nemici della vita e del pensiero, dal momento che dimostriamo che la vita vera ed il vero pensiero combaciano perfettamente coi principî della nostra concezione, la quale è costretta a rifiutare soltanto ciò che in sè è ruinosa affermazione di vita ed errata enunciazione di pensiero. Ecco, finalmente, perchè nessuno può accusarci di contraddizione, quando accettiamo alcune forme della civiltà moderna, che nell'Umanesimo e nel Rinascimento hanno avuto o la prima sorgente, o, certo, un incremento non lieve. Noi le accettiamo solo ed in quanto possono essere subordinate all'Essere, ossia alla legge morale: le accettiamo per vivi-

ficarle con l'anima antica, con l'anima di San Tommaso; le accettiamo senza le degenerazioni e le corruzioni talvolta intrinseche ad esse e derivanti dalla ribellione all'antico punto di vista.

***

Un altro giudizio dei cattolici io a piene mani sottoscrivo, a proposito del « tramonto » di San Tommaso e della metafisica dell'essere, la quale, fiorita sopratutto, quando anche le condizioni politiche e sociali tendevano a tradurla in atto, ha invece iniziato il declino del suo imperio sulle menti, allorchè individui e popoli troppo spesso si ispirarono nella loro attività ad una diversa ed opposta concezione.

In qual senso — si chiedono gli studiosi nostri — si può parlare nella storia del tramonto di una idea filosofica?

Non già nel senso che la *verità* possa spegnersi, come lampada cui vien meno l'olio vivificatore. La metafisica dell'essere, se è vera, resta tale, anche se non apprezzata o praticamente riconosciuta per qualche secolo. Se esiste l'Essere, fonte di ogni e qualsiasi entità, anche nel caso che gli esseri non riconoscono il dovere della loro subordinazione a Lui, anche se il soggetto calpesta l'obbligo morale di riferire tutta la sua attività a Dio, non restan meno vere le tesi della filosofia nostra a riguardo dell'Essere assoluto, degli esseri contingenti e via dicendo. Una metafisica non muore mai perchè non viene vissuta, ma solo può morire quando venga dimostrata falsa. Non è ad un criterio pratico, che si deve ricorrere, ma ad un criterio teoretico. La metafisica nostra, se è vera, non è legata alle contingenze storiche di una determinata età.

Ciò che può morire, è solo l'applicazione della metafisica alla vita ed alla storia, l'applicazione cioè coscientemente intesa, voluta e realizzata. Ed in questo senso bisogna riconoscere che con l'Umanesimo e con il Rinascimento si è avuto un periodo triste, in cui le relazioni tra la metafisica e la storia non furono più uno sforzo continuo per applicare i principi della prima alla seconda, ma al contrario un multiforme tentativo di seguire una via opposta. Di qui il tramonto della metafisica dell'essere, che domani potrà riavere la sua risurre-

zione, se le nuove generazioni lavoreranno e creeranno il loro avvenire, ispirando la loro attività all'Essere; e non sarebbe ieri tramontata, se individui e popoli avessero sviluppato le loro energie e creata la loro storia nuova, subordinando la loro azione alla sua legge. In quest'ultimo caso noi avremmo avuto vicende economiche, politiche, sociali, religiose diversamente ispirate e ciononostante alle vicende antiche organicamente connesse, in sè liberamente compiute, del futuro e del progresso base e condizioni necessarie. Nulla vietava che il passaggio dalla società feudale e dalle piccole unità comunali alle Signorie e alla nazionalità fosse stato attuato da forti individualità, che nello svolgimento e nella creazione del nuovo ordine politico, avessero conservata la subordinazione della loro attività alle leggi dell'Essere; come nulla vieta che un artista cattolico ci dia nel secolo XIX i *Promessi Sposi* o gli *Inni Sacri*.

E ciò che si dice delle ragioni d'indole pratica, che hanno occasionato la dimenticanza ed il disconoscimento dell'antica metafisica, si può ripetere per le altre di natura teoretica. Quando gli assertori di un'idea ricorrono a tattiche deleterie nella sua difesa o cadono in errori gravissimi, preparano e subiscono sconfitte dolorose, che non son certo da imputarsi al sistema da essi propugnato, ma soltanto alle loro manchevolezze ed ai loro abbagli.

***

Con tutto questo, però, non mi sembra che nella interpretazione cattolica dell'Umanesimo e del Rinascimento si affronti la questione principale, la quale rimane intatta e costituisce per noi il problema fondamentale.

Molti in quell'epoca erano certamente animati dalle migliori intenzioni e distinguevano ciò che erano la cultura classica del passato e le forme nuove dell'attività umana, dal paganesimo antico, dall'immoralità, dalle degenerazioni delle passioni e degli istinti. Ma, nonostante la purezza dei propositi e la nobiltà del loro lavoro, la risultante delle varie forze non fu favorevole all'ideale che vagheggiavano, ma anzi fu a questo recisamente contrario. Ed allora ecco che s'impone una do-

manda: qual'è il significato storico dell'Umanesimo e del Rinascimento? Il corso della storia dev'essere ed è razionale, a dispetto delle colpe dei singoli: quale, adunque, fu il valore ed il contributo di quell'età?

Gli idealisti ed i positivisti hanno dato una soluzione al problema: è l'*uomo*, è la *natura*, che si liberano dalla trascendenza scolastica. Ed in base a tale tesi, essi ripensano storicamente quei due secoli, in connessione al passato e all'avvenire. I cattolici, invece, — se non erro — non si soffermano eccessivamente su questo punto, che è essenziale e riguarda il principio sintetico da cui dipende il colorito degli elementi diversi e la loro natura reale, qualunque possano essere stati i desiderî e le intenzioni degli individui.

Ed allora ecco lo scopo di questo volume. Noi nella musica dell'Umanesimo e del Rinascimento coglieremo le note principali, che, secondo gli idealisti ed i positivisti, cantano la liberazione dell'uomo o della natura dal Trascendente. Constateremo che il significato di quelle note non è quello attribuito ad esse dai nostri avversari, ma è un altro. La storia di quel tempo non importa la negazione di Dio: e anche quando nei sistemi e nella vita dei singoli lo volle essere o lo fu, trovò immanente in sè la condanna teorica e pratica. Ben altro è il valore dell'Umanesimo e del Rinascimento: se l'antichità noi la possiamo contradistinguere per il suo *processo astrattivo*, quest'epoca nuova presenta *il carattere della concretezza* in ogni campo. Certo, non è da negarsi che l'uomo abbia sviluppato allora la sua individualità, nè che la natura sia stata maggiormente studiata e dominata: ma tanto l'una, come l'altra nota appartengono al canto della concretezza, che, in se stesso, come osserveremo, non è in opposizione nè al processo astrattivo antico, nè tanto meno all'esistenza del Trascendente, ma segna un vero progresso nei varî campi della cultura e dell'attività umana.

A differenza, quindi, di coloro che si soffermano di preferenza sui peccatori e sui peccati dell'Umanesimo e del Rinascimento, noi, senza giustificare gli uni nè perdonare gli altri, cercheremo il bene che Dio ha tratto dal male, fedeli a quella concezione finalistica della storia, che, come accennammo, è una delle conclusioni della metafisica dell'essere ed un insegnamento del Cristianesimo.

PARTE PRIMA

LA LETTERATURA E L'ARTE DELL'UMANESIMO E DEL RINASCIMENTO DI FRONTE ALLA METAFISICA DELL'ESSERE

I.

PETRARCA

Non deve sembrar strano che oggi, per consenso quasi unanime, un poeta come Petrarca venga considerato l'iniziatore della nuova filosofia, opposta alla metafisica antica. Se si riflette che, secondo gli avversari, la rivoluzione filosofica avvenne innanzi tutto nel campo dell'arte, è naturale che là essi dovevano ricercare le primi origini del conflitto,

Lo scopritore del nuovo mondo, scrive il Voigt, è Francesco Petrarca; « egli, non solo ne ha dischiuso gli orizzonti, ma ha tracciato altresì ai venturi la via da percorrere.... Il genio del Petrarca, per dir tutto in una parola, sta nel mondo dell'Umanesimo da lui richiamato in vita; e non solo nell'aver fatto rivivere l'antichità sepolta in un lungo letargo, ma nell'aver messo a tenzone il passato col presente che lo circondava, antiveggendo in questa lotta il sorgere di un'età nuova. Quivi egli additò un compito arduo ed immenso, ma fecondo quanto altri mai, diede l'indirizzo ad una moltitudine d'ingegni, e se anche dopo poche generazioni altri lo sopravanzarono, successe a lui come allo scopritore del Nuovo Mondo, il quale, dopo breve volger di tempo, si trovò in fatto di cognizioni positive superato da qualunque fanciullo che frequentasse la scuola. Il nome del Petrarca splende come una stella di prima grandezza non solamente nella storia letteraria d'Italia, ma in quella del mondo civile, e non solo in questa, ma nella storia dell'umanità intera, per quanto pure se ne allarghi il concetto, ed apparirebbe ugualmente grande, anche se non avesse mai scritto un solo verso in lingua italiana ».

Col Petrarca, conferma il De Sanctis, appare l'aurora del Rinnovamento; l'Italia volge le spalle al Medio Evo e tiene come barbarie tutto il mondo teologico, mistico nel concetto, scolastico ed allegorico nelle forme; e nessuno, se non comin-

ciando da lui, potrà — secondo il Gentile, il Saitta e tutti gli idealisti d'Italia — ricostruire il processo storico, che ci ha dato la speculazione moderna.

Quale sarebbe, in concreto, il contributo portato dal Petrarca a questa rinascita spirituale? In qual senso, secondo sempre gli idealisti, dev'essere riguardato come il loro grande precursore? Ed una tale interpretazione dell'opera petrarchesca non è forse errata? Ecco le questioni che bisogna affrontare.

***

Esponiamo, dapprima, come oggi appare il Petrarca agli occhi di molti moderni, utilizzando sopratutto gli studî di Giorgio Voigt su *Il Risorgimento dell'antichità classica*, di Francesco De Sanctis nella sua *Storia della letteratura italiana* e specialmente di Giovanni Gentile in molte sue pubblicazioni, ma in modo particolare nel suo lavoro storico su *La filosofia* in Italia.

Mentre il Medio Evo cristiano aveva vivissimo lo spirito di corporazione, il Petrarca spezza quelle catene: egli è il primo nel quale l'*individualità* si affermi arditamente con tutti i suoi diritti. Anche in Dante, che attraversa la vita cupo e solitario, esiste un sentimento simile, ma è quasi sempre nascosto, e non si manifesta che assai raramente e confusamente, attraverso le sue concezioni metodiche e convenzionali. Nel Petrarca, invece, esso appare in tutta la mobilità e varietà delle sue manifestazioni e tocca l'ultimo limite, al quale possa arrivare». Egli «ha fatto molto per gli studî classici: ha contribuito più di ogni altro alla rovina della [illegible]lastica: ma, dopo tutto, — è il Voigt che lo dice — la sua maggiore, la sua più splendida creazione è per l'appunto la sua stessa individualità».

Quando, all'età di 32 anni, nell'ascesa del monte Ventoso, raggiunta la sommità, vide accavallarsi le nubi ai suoi piedi, e pensò al corso della sua vita ed all'avvenire: quando là sulla vetta, mentre il sole tramontava, lesse il passo delle *Confessioni* di S. Agostino: «Gli uomini vanno attorno per ammirare le sommità dei monti e gli immensi abissi del mare e l'ampio

corso dei fiumi e il vasto circuito dell'Oceano e le orbite dei pianeti, — e dimenticano sè medesimi e le meraviglie che sono in essi »; non invano egli si chiuse nel silenzio, non proferendo più parola, sino a che giunse abbasso, ai piedi del monte. Aveva compreso che la sua maggior preoccupazione doveva essere il suo io, lo spirito umano, la sua individualità, che poi egli ci descriverà nelle sue confessioni: *Secretum seu de contemptu mundi*.

Per questo aspirò e volle *la gloria*, che anche sull'animo di Dante aveva esercitato un fascino irresistibile, ma che talora era anche apparsa al divino Poeta — basterebbe ricordare il pittore Oderisi da Gubbio nel *Purgatorio* — come « un fiato — Di vento, che or vien quinci ed or vien quindi », come « color d'erba — Che viene e va », e tale, perciò, da non meritare il sacrificio dell'umiltà cristiana, che ci fa tendere alla gloria di Dio, non alla nostra.

Petrarca non ebbe questi scrupoli. Il suo orgoglio gli fece vedere unicamente la propria persona; gli fece dire ingenuamente che egli solo dava lustro e fama ai luoghi dove passava; gli fece guardare con disprezzo alla turba ignorante, alla vita famigliare, a tutto ed a tutti. Una passione ardente lo divorava: anelava, cioè, agli onori che nel tempio della posterità la storia gli avrebbe conferito, alla corona di poeta che la « capitale del mondo », la « regina delle città » doveva porre sulla sua testa, là sul Campidoglio, nel giorno di Pasqua del 1341. Egli stesso riconosce il suo smisurato orgoglio, nato dalla stima del proprio genio e della sua cultura; confessa anzi nel *De contemptu mundi* che la sua vanità è spinta a tal punto « da odiare perfino il creatore » e dalla brama dell'immortalità è sempre tormentato. Invano le opere di S. Agostino gli rimproverano il suo difetto più grave, « la sete di gloria fra gli uomini e il desiderio di rendere immortale il suo nome »; Petrarca sogna sempre corone d'alloro, favori principeschi, ovazioni popolari; gli esametri latini dell'*Africa*, gli Scritti filosofici, i *Sonetti*, la lettera *ad posteros* sono come una mano tesa all'avvenire, per implorare l'elemosina di un'ammirazione eterna. Gli antichi classici, storici e poeti, e specialmente Cicerone gli insegnano a sprezzare l'ascetismo cristiano e ad intensificare la sete della fama, stimolo possente delle anime grandi, fiamma sacra che divampa in ogni suo scritto ed in ogni suo

atto, persino quando rammenta a se stesso — come nel discorso sul Campidoglio — il *vanitas vanitatum et omnia vanitas*.

Questa passione per la gloria, affermazione nuova e decisa della propria individualità, spiega tutto il Petrarca. Egli parla, chiacchera, racconta, conversa, scrive, aspirando solo ad un libero sfogo del suo spirito, come uomo completamente padrone di sè, con la piena coscienza di romperla coi metodi e precetti altrui; ed in tal modo, per questa sua superba fierezza, ha uno stile proprio ed un'efficacia fortissima. Se amò sino all'entusiasmo folle l'antichità; se pianse disperatamente quando il padre — che lo voleva consacrare agli studî giuridici — gli gettò alle fiamme i suoi classici, solo risparmiandogli un Virgilio e il libro delle Rettoriche di Cicerone; se intrapprese lunghi viaggi per scoprire le opere di Varrone, le storie di Plinio e la seconda deca di Livio; se si lanciò con ardore indomito a disseppellire dalla polvere e dall'oblio gli scritti degli antichi ed esultò alla scoperta da lui fatta delle epistole di Cicerone e di due Orazioni; se alla sua liberalità dobbiamo la traduzione di Omero e di parecchi lavori di Platone; se le sue ore più liete le trovava nello scoprire codici, nel copiarli, nello emendarli, nel postillarli, tutto ciò non era soltanto l'effetto del suo rapimento per il verso ed il canto, per la bellezza delle forme ritmiche e la ricchezza melodica del latino classico, o per l'amore alla grandezza dell'antichità, ma perchè nel suo gabinetto di lavoro, — dove, circondato dai suoi libri, come da fidi amici, si dilettava a studiare — gli pareva che i grandi spiriti del mondo antico se ne stessero personalmente raccolti intorno a lui e conversassero da pari a pari con lui, al notturno chiarore della sua lampada.

Egli ha cantato Laura; ma «anche in questo non vuole aver nulla di comune col resto degli uomini: il suo amore deve essere qualche cosa di veramente sublime, un amore che non s'arresta nei sensi, ma si solleva allo spirito, non fuggevole, non passeggero, ma stabile e duraturo quanto la vita.... Se tale non fosse, quale interesse vi prenderebbe il mondo?» E perciò mentre amerà altre donne, ricorderà sempre l'antico amore, anche per la fama che da esso gli venne. Ed in Laura, con la passione della gloria (origine dei difetti della poesia petrarchesca), abbiamo anche, come osserva il De Sanctis, lo spirito nuovo nell'arte nuova. La vera vita del Petrarca

fu tutta al di dentro di sè: « il solitario di Valchiusa fu il poeta di sè stesso. Dante alzò Beatrice nell'universo, del quale si fece la coscienza e la voce; egli calò tutto l'universo in Laura, e fece di lei e di sè il suo mondo. Qui fu la sua vita, e qui fu la sua gloria. Pare un regresso: pure è un progresso. Questo mondo è più piccolo è appena un frammento della vasta sintesi dantesca: ma è un frammento divenuto una compiuta e ricca totalità, un mondo pieno, concreto, sviluppato, analizzato, ricerco ne' più intimi recessi. Beatrice, sviluppata dal simbolo e dalla Scolastica, qui è Laura nella sua chiarezza e personalità di donna: l'amore, scioltosi dall'universe cose entro le quali giaceva inviluppato, qui non è concetto, nè simbolo, ma sentimento: e l'amante, che occupa sempre la scena, ti dà la storia della sua anima, instancabile esploratore di sè stesso. In questo lavoro analitico-psicologico la realtà pare sull'orizzonte chiara e schietta, sgombra di tutte le nebbie tra le quali era stata ravvolta. Usciamo infine da' miti, da' simboli, dalle astrattezze teologiche e scolastiche e siamo in piena luce nel tempio dell'umana coscienza. Nessuna cosa oramai si pone di mezzo tra l'uomo e noi. La sfinge è scoperta: l'*uomo* è trovato ».

L'io, l'individuo, la propria gloria: ecco adunque Petrarca. Ed ecco il suo silenzio su Dante, che emergendo come rupe gigantesca dinnanzi a lui, poteva fargli ombra. Ecco la sua manìa di persecuzione, che dovunque gli faceva vedere invidiosi e nemici. Ecco la sua simpatia per le *Confessioni* di S. Agostino, che gli suggeriscono di aprire anch'egli il cuore al pubblico e di farsi ammirare. Ecco la sua concezione della filosofia, che deve essere virtù, morale, palpito di vita, come lo era nelle pagine artisticamente belle del suo Platone. È il punto di vista nuovo che con Petrarca sboccia al sole del mondo moderno e sorride ed esulta nella fecondità di mille promesse.

Per questo motivo, scrive il Gentile, fu l'*homo novus;* il primo degli umanisti; fu, più che una persona, una rivoluzione, e divenne « il solo *scettico* vero di tutto il tempo suo in Italia e fuori, e quindi il vero dissolvitore della Scolastica ed iniziatore dello spirito moderno ».

Egli aveva contro di sè i filosofi del suo tempo: gli averroisti e gli occamisti; questi, con la vuotaggine del loro terminismo, *prophani et loquaci dialectici*, che passavano la loro

vita *in altercationibus et cavillationibus*, perdendo il tempo in chiacchere ed in vane questioncelle; quelli, famosi per la loro incredulità e per le citrullerie della loro scienza; gli uni e gli altri, fieri del loro Aristotele, maestro indiscusso ed indiscutibile.

Petrarca si oppone a costoro e proclama, dinnanzi alla loro scienza presuntuosa e desolante, artificiosa e vana, il suo *scetticismo*. Nelle sue opere latine, dal *De sui ipsius et multorum ignorantia* al *De remediis utriusque fortunae* ed alle *Epistolae de rebus familiaribus*, prende una posizione antagonista ai teologi e filosofi del suo tempo, lanciando parole amare e sarcastiche contro la loro vanità e la loro presunzione.

« Si accinse all'impresa — narra il Voigt — con animo risoluto. Nè si propose di abbattere questo o quel ramo di scienza, ma tutto il sapere quale era stato messo insieme dalla Scolastica, e che a lui appariva come una immensa congerie di frantumi, nei quali non v'era da ripescare nemmeno un granellino di verità, e che dunque, come affatto inutile, anzi dannoso, doveva senza pietà esser distrutto. Per lui non v'è nulla che abbia valore, tranne ciò che ha un'immediata relazione con l'uomo e non v'è dottrina che meriti rispetto, se non si accorda coi fini supremi della vita umana.... Egli s'immaginò di essere un nuovo Socrate, destinato a svelare tutte le imposture dei sofisti. Nei più celebrati maestri di filosofia non vedeva che altrettanti pazzi, i quali invecchiano facendo una guerra di parole e dimenticando le idee, si pavoneggiano stoltamente nelle loro sterili dispute e speculazioni, e non sono ammirati che dal volgo insipiente ».

Gli occamisti gli sembrano pettegoli inconcludenti con la loro dialettica; i medici averroisti gli paiono asserire fatti o falsi, o certo non verificati dalla esperienza. Bisogna abbandonare la scienza della natura, perchè dell'origine delle cose si può sentenziare: *inaccessibiles veri latebrae*. E, del resto, quand'anche il mondo esterno potessimo conoscerlo, *nihil penitus ad beatam vitam: nam quid, oro, naturas belluarum et volucrum et piscium et serpentum nosse profuerit, et naturam hominum, ad quid sumus, unde et quo pergimus vel nescire vel spernere?*

Ecco, dunque, — conclude il Gentile — il vero problema del Petrarca: il centro della scienza da lui ideata e sospirata:

l'*uomo*. « È un interesse terreno, che gli Scolastici non sentivano, nè il Petrarca è veramente consapevole del significato profondo della sua affermazione contro gli orgogliosi rappresentanti dell'aristotelismo. Egli non è in grado di valutare particolarmente le affermazioni di costoro; ma sente, che non è quella la scienza che importa all'uomo di conoscere, e che ogni sapere (*unde et quo pergimus*) ha da riferirsi all'uomo. Ebbene, quest'uomo misura del mondo è un concetto nel Medio Evo assolutamente dimenticato, e ora risorgente ».

Questa è l'*anima nuova*, il nuovo centro della speculazione, che spiega tutto Petrarca. Da questo *Standpunkt* bisogna porsi per capire tutti i suoi atteggiamenti.

Petrarca si oppone al fanatismo per Aristotele, il *filosofo*, al quale nessuno osava ribellarsi. Egli riconosce lo Stagirita come *magnum quendam virum ac multiscium*, ma lo proclama uomo e perciò soggetto all'errore e all'ignoranza in molte cose. « Era un pezzo che non si sentiva un'affermazione di questo genere ». Ed il gesto del Petrarca assunse il valore d'una affermazione del soggetto. Il Gentile nel suo *Bernardino Telesio* giunge a dire che essa era una tale affermazione di libertà contro l'autorità dei maestri, che da allora la verità cominciò a non essere più qualcosa « di dato e di estrinseco alla mente ». Dal Petrarca in poi, la « Verità si leva dai libri e dai tripodi, in cui i vecchi pensatori e sacerdoti l'avevano posta a sedere, quasi paralitica impotente: e si sgranchisce, e procede col tempo, e vive di questo suo cammino pei secoli, anzi per le menti delle generazioni, che si succedono.... *Veritas filia temporis* ». Comunque, quello del Petrarca, è « il primo grido di ribellione degli intelletti contro il maestro del Medio Evo ». L'*uomo* proclama i suoi diritti; la ragione proclama la sua dignità; l'età nuova fa sentire i suoi primi vagiti.

Del resto, anche il lamento sulla barbarie medievale per le tradizioni di quell'Aristotele, che pur era stato *dulcis et suavis*, la rivendicazione con voce « umana » e « libera » delle glorie della poesia e dell'arte, l'inno, insomma, ed il saluto alla bellezza sono « una riscossa dell'uomo e della sua libera attività spirituale ».

E l'*uomo* si dimostra sempre più nelle critiche all'*Etica* aristotelica, che, secondo il Petrarca, non risolve il grande problema umano della felicità, nè, pur dando il concetto della

virtù, non stimola, non trascina ad essa, non ce ne infonde l'amore. Persino il Petrarca, che rimprovera Aristotele per la teoria della felicità terrena, in quanto è un sogno che il solo pensiero della morte basta a distruggere, non è un assertore dell'ascetismo medievale; v'è in lui « un'esperienza personale nuova e presso che ignota agli uomini del Medio Evo »; v'è « in lui uno dei motivi preponderanti alla ribellione contro la scolastica ».

« L'asceta medioevale — asserisce il Gentile — rinunciava alla vita e a tutte le sue soddisfazioni, e si sforzava risolutamente di chiudersi nella contemplazione immediata dell'assoluto; negava quindi i diritti e il valore dell'uomo, come essere terreno, e s'immergeva in Dio. Dei due termini, ne annullava uno, e ritrovava così la pace e la felicità. Lo scolastico, più pensoso e meno beato, si argomentava di costruire colla ragione il concetto di questo assoluto e d'intenderne anche il rapporto coi le creature della terra; e se non sentiva tutto l'affanno della vanità dei suoi sforzi, ciò accadeva perchè, qualunque sia la scienza alla cui opera attenda lo spirito, quest'opera è sempre una celebrazione e quindi un appagamento dell'umana natura. Ogni dommatismo è, per la sua stessa essenza, beatifico. E gli Scolastici avevano fede nella loro scienza. Questa fede il Petrarca ha perduta. Egli sente la fugacità d'ogni soddisfazione che all'uomo è concessa in vita. Oltre la scienza vede il mistero, oltre le gioie della vita scorge lo spettro terrifico della morte; ma non sa finire come l'asceta, nella rinunzia. Egli ama la vita e ama il sapere. La sua umanità si ribella all'ascetismo. E questo è il suo segreto colloquio con Agostino: questo il dramma fra le due anime che si agitano in lui. E in questa dualità, che ha fatto rassomigliare l'amante di Laura al Leopardi, sta la novità del Petrarca e la radice della sua opposizione ad Aristotele ed alla Scolastica ».

Il problema dell'uomo sempre lo agita e lo rende pensieroso e taciturno. Dentro nel suo animo egli fruga durante tutta la sua vita. Ma « non vi cercò propriamente quel Dio che Agostino, neoplatonicamente, come sappiamo, vi additava; ma vi cercò l'uomo; quell'uomo che potesse stare in pace con se stesso senza dolorare ». Al *Secretum* degli anni giovanili risponderà il *De remediis utriusque fortunae* degli anni più tardi.

Ed anche quando nel *De vita solitaria* e nel *De ocio religiosorum* egli loda la solitudine e la vita monastica come un porto tranquillo per chi si dibatte fra i flutti delle umane passioni; anche quando, cioè, come sempre, alla fede chiede il rimedio dello scetticismo e del dubbio assillante, egli è l'uomo nuovo nonostante la fede vecchia: non ci offre la soluzione del problema, che i suoi continuatori troveranno ma il problema lo sente, profondamente, angosciosamente, e perciò lo pone con efficacia.

Finalmente, anche l'ammirazione del Petrarca per il principe dei filosofi, superiore ad Aristotele, vale a dire per Platone; anche i suoi studî platonici, il suo entusiasmo per i dialoghi da lui conosciuti ed annotati; in una parola, l'inizio di quel neoplatonismo che poi avrebbe avuto uno sviluppo così maestoso e sarebbe stato coronato da Marsilio Ficino, deve essere valutato dall'identico punto di vista: egli richiama su Platone « l'attenzione, come sul filosofo, a cui occorre far capo per dare una risposta alle gravi domande a cui già gli aristotelici, per disperazione, avevano volto le spalle ».

Tale il pensiero che affulgeva all'animo del Petrarca, quantunque tirato di qua e di là da contrarie correnti, dai residui medievalistici e dai fremiti nuovi, come era inevitabile dovesse accadere, per dirla col De Sanctis, in un uomo di transizione, che non è ancora l'uomo nuovo e non è più l'uomo antico. V'era nella sua anima, soggiunge il Voigt, un dissidio « fra l'umanismo, il libero pensiero, che attinge forza soltanto da sè medesimo, da un lato, con la fede religiosa dall'altro, che s'impone all'uomo come un dogma ». Ed il dissidio spiega per il De Sanctis « la malinconia, la tenerezza, la delicatezza, il molle e voluttuoso fantasticare » di Francesco Petrarca, « illustre malato, abbandonato ai flutti di questo doppio mondo, di un mondo che se ne va, e di un mondo che se ne viene ». Quell'intima lotta, però, è meravigliosamente feconda, secondo Giovanni Gentile, che ha cercato di analizzarla con grande abilità.

In apparenza, — scrive il pensatore italiano — nel cozzo fra i due mondi, Petrarca si pone dalla parte della fede contro gli spregiatori dei dommi ed i medici averroisti di Padova. Egli « ripete ad ogni pie' sospinto che non vuol essere filosofo, ma cristiano. Si potrebbe credere perciò che il Petrarca, e non i suoi avversarî, sia l'uomo del passato. Ma sarebbe un grave

errore. Il cristianesimo del Petrarca era la semplice negazione di una scienza che non appagava la sua anima, era l'affermazione del mistero, era uno scetticismo più risoluto e più logico che non fosse quello contenuto nell'averroismo. Il Petrarca è scettico: ha la fede religiosa, ma ha perduta la fede nella scienza. Questo è il suo significato e il suo valore grande nella storia del pensiero. Egli è il solo scettico vero di tutto il tempo suo, in Italia e fuori: e quindi il vero dissolvitore della Scolastica ed iniziatore dello spirito moderno ». La sua negazione della scienza « è implicitamente l'affermazione della necessità di una scienza superiore di cui gli averroisti non avevano neppure il concetto; di una scienza, come s'è visto, che avesse per suo principio il concetto dell'uomo. Perchè, se il Petrarca non ha una filosofia, egli sente quello che gli altri, con l'intelletto in pastoie per la tradizione d'un insegnamento secolare, non sentono; sente che cosa è l'uomo, e la sua dignità nel mondo e l'incomprensibilità di questo, ove non s'intenda prima quello ». « Questo è il motivo costante che ritorna sempre negli scritti del Petrarca: la scienza non giova all'appagamento delle esigenze spirituali; ci vuole qualche cosa di più vicino all'anima umana; occorre un'edificazione interiore, che conforti e fortifichi. Anima sospirosa e dolente, quale egli era e quale ci apparisce nelle parti più ingenue del suo *Canzoniere*, Francesco Petrarca sentì gravitare attorno al sentimento dell'uomo il problema dell'universo. Questo è il suo segreto, che non ha che vedere col misticismo medioevale, e che poco per solito è stato compreso ». Questo è il merito di colui, che, quando il Medio Evo fu al tramonto, raccolse in una espressione eloquente il senso di vuoto che le anime provavano nella scienza delle scuole, ed aspirò ad una nuova scienza, degna dell'uomo *che avesse ormai coscienza della sua posizione centrale nel mondo*. Egli, se fu un grande poeta, « fu anche un grande scrutatore dell'anima propria colta e sensibilissima », fu « l'iniziatore dell'Umanesimo », ed ebbe una importanza immensa per lo sviluppo del pensiero filosofico.

Molti, abituati ad ammirare nel Petrarca soltanto il cantore di Laura, si stupiranno nel vedere il nome del poeta nella storia della filosofia; ma a torto; poichè « oltre la filosofia dei filosofi, — avverte ancora il Gentile, studiando *Il carattere dell'Umanesimo e del Rinascimento*, — c'è la filosofia dei non

filosofi, che non sono filosofi di professione; non sono filosofi perchè non sono in grado di istituire una critica dei sistemi del loro tempo che sia all'altezza degli stessi sistemi; non intendono neppure tutto il linguaggio dei filosofi di professione. Ma hanno un motivo di non volerne sapere di questo linguaggio; e questo loro motivo ha già un valore filosofico, è un atteggiamento antico. E l'atteggiamento del Petrarca ha un'importanza storica di prim'ordine: del Petrarca ispiratore e maestro nella scuola umanistica fiorentina dei giovani che stanno intorno al Salutati, e che promoveranno con l'esempio e l'insegnamento lo slancio dell'Umanismo rinnovatore di tutta la cultura e dello spirito italiano del Quattrocento».

***

Ho voluto abbondare ed esagerare nelle citazioni, perchè esse, meglio ancora di ogni osservazione critica, suscitano la sensazione della debolezza d'una simile interpretazione idealistica. Ed io, invece di discuterla, preferisco esporre in che modo mi appare l'anima del Petrarca. Ogni dibattito tornerebbe infecondo, se non si ricorresse al dato storico, alla interpretazione del quale è da cedersi, in ultima analisi, la parola definitiva.

1. — Petrarca non abdicò mai alla fede cristiana, nè a Dio. Egli — è vero — si irritò contro i Papi per l'esiglio di Avignone e per beneficî ecclesiastici che gli vennero rifiutati; protestò contro la corruzione del clero; visse talvolta liberamente; ma in mille occasioni, e con sentimenti di sincerità, protestò di essere e di voler rimaner fermo nella religione, che spesso difese a viso aperto.

«Quanto più odo — scriveva egli — bestemmiare contro la fede di Cristo, tanto più m'accendo di amore per lui e mi sento rinvigorito nella mia credenza. Poichè a me accade come a colui, nel cui petto si sia alquanto intiepidito l'amore pel proprio padre; il quale, se ode poi che taluno osi vituperarlo, sente ad un tratto rinascere in sè quell'affetto, che prima pareva spento, e appunto ciò deve provare ognuno, che sia vero figlio. Spesso, e ne chiamo Dio stesso in testimonio, le bestemmie degli eretici mi hanno trasformato di semplice credente in cre-

dente zelantissimo». Allorchè i suoi avversari gli rimproveravano il suo ardente amore per Cicerone, rispondeva: sì, sono ciceroniano, ma quando vengono in questione le più sublimi verità della religione, quando si tratta dell'eterna salute, io non sono nè ciceroniano nè platonico; sono cristiano. Quando un averroista gli si presentò nel suo studio a Venezia e fece dinnanzi a lui pompa di incredulità, chiamando l'apostolo Paolo un fanatico ciurmadore e la Bibbia un complesso di favole, il Petrarca lo afferrò per un braccio e lo mise alla porta. Dopo la sua incoronazione a poeta sul Campidoglio, si recò alla basilica di San Pietro, per deporre sull'altare del Principe degli Apostoli la sua corona d'alloro. Ed il Gentile stesso, il Voigt e gli idealisti riconoscono tutto questo e credo che anch'essi converranno con me nell'ammettere che Francesco Petrarca avrebbe riso, se qualcuno lo avesse ammonito che Dio era una negazione dell'uomo.

Gli antichi codici, ed i grandi di Roma e di Grecia, non solo non scossero giammai la sua fede nel Trascendente, ma parecchie volte egli espresse su questo punto il suo pensiero chiaro e preciso. In una lettera all'amico Giovanni Colonna diceva: «Allora soltanto è lecito amare le scuole dei filosofi ed aderire a costoro, quando non s'allontanano dalla verità e non ci allontanino dal nostro fine ultimo. Che se alcuno il tentasse, fosse pure anche Platone od Aristotele, Varrone o Cicerone, con magnanima costanza si dovrebbe spregiarlo o calpestarlo. Nè sottigliezza di argomentazione, nè eleganza di lingua, nè celebrità di nomi deve trarci in inganno: infatti essi tutti non sono che uomini, dotti quanto può ottenersi con lo studio umano, illustri anche per eloquenza, favoriti di doni naturali, ma miserabili per la mancanza del sommo, ineffabile bene. E poichè fidavano soltanto sulle loro proprie forze e non miravano alla vera luce, così caddero spesso a guisa dei ciechi. Ammireremo i doni del loro spirito, in modo però che venereremo il creatore di questi doni.... La vera sapienza poi di Dio è Cristo e se vogliamo veramente filosofare, noi dobbiamo prima di tutto amare e venerare Lui. Anzitutto dobbiamo essere cristiani e poi saremo quel che vorremo. Abbiamo a leggere opere filosofiche, poetiche, storiche in maniera che risuoni sempre in noi l'Evangelo di Cristo. Solo mediante questo noi possiamo diventare dotti e cristiani.... Soltanto

sul Vangelo siccome sull'unico inconcusso fondamento di ogni vera sapienza si può edificare lo studio dell'uomo».

Iddio, adunque, invece di apparire al Petrarca come in antitesi con l'uomo, era da lui riconosciuto come l'unica e vera vita dell'uomo stesso. Siamo in pieno medievalismo.

2. — L'*uomo*, senza alcun dubbio, formò uno dei concetti fondamentali e delle preoccupazioni più assillanti per il Petrarca: e la documentazione dettagliata, che il Voigt e gli idealisti hanno fornito, mi sembra su questo punto indiscutibile. Il problema della vita: «ad quid sumus? unde et quo pergimus?»; la dignità umana e la nostra grandezza; il senso squisito dell'individualità, anzi il senso morboso — e spinto sino all'eccesso ed al ridicolo — del proprio io e della propria gloria, sono le linee essenziali della sua fisionomia spirituale e l'intima spiegazione della sua attività o, almeno, di gran parte di essa. Chi non ne fosse convinto, studii il Petrarca e se ne persuaderà.

3. — E v'è un punto in tale fisionomia, che fa a' pugni con la metafisica dell'essere e crea un vero dissidio tra il Dio ammesso dal Petrarca e il suo io così energicamente ed intensamente affermato. La *gloria*, l'ambizione, la vanità petrarchesca sono una negazione dei diritti di Dio.

Nella metafisica antica e nella concezione cristiana, siccome ogni grado di entità viene da Dio; siccome Egli può dirci: «Che hai tu che non hai ricevuto? e se lo hai ricevuto, perchè te ne glorii come se non l'avessi ricevuto?»; siccome gli esseri tutti debbono essere subordinati all'Essere, ne deriva, quale conseguenza, che la nostra gloria è vana, come insegna San Tommaso, ossia è *vanagloria*:

1.º quando ci si gloria d'una cosa di cui il merito non è nostro;

2.º quando ci si gloria d'un bene fugace;

3.º quando la gloria dell'uomo non è ordinata al debito fine.

Ed a tre fini può lodevolmente ordinarsi il desiderio di farci conoscere:

1.º alla gloria di Dio, manifestando un bene, perchè sia glorificato Dio, autore di ogni bene;

2.º alla salute del prossimo, perchè ne rimanga edificato;

3.º alla stessa nostra utilità, per ringraziarne Dio e per mantenerci con maggior fermezza nel bene.

La condanna di questa vanagloria nulla dice contro l'intensità della propria attività individuale, poichè, al contrario, quando si agisce per Dio, noi ci sentiamo forti della sua forza e non ci scoraggiamo mai, neppure negli insuccessi che Egli vuole o permette. Nulla dice contro la nostra libertà, che è un dono di Dio, ed il cui uso è lasciato a noi con l'obbligo morale di adoperarla per Dio e secondo la sua volontà. In nulla, finalmente, intacca la nostra eccellenza, essendo essa una cosa retta e desiderabile, se la si considera in relazione alle proprie doti reali e la si desidera secondo la legge della ragione informata a Dio.

Ecco perchè la superbia è negazione di Dio; è un porre il nostro io al posto di Dio; è un capovolgere praticamente l'ordine degli esseri; mentre l'umiltà consiste nella piena e perfetta conoscenza di sè.

Quando l'essere creato si ribella a questo ordine, abbiamo pessime conseguenze. Anche in se stesso il vizio porta la sua pena. E lo possiamo constatare in Petrarca. Il quale si faceva compatire, quando pretendeva di non voler andar debitore di nulla ai suoi contemporanei, di non voler esser paragonato con nessuno di essi, di non voler che nessuno partecipasse con lui alla gloria di uomo grande. Cadde nel ridicolo, quando non amava che gli si parlasse di Dante e della *Divina Commedia;* quando a Milano dichiarò stoicamente ad un medico, all'inizio della peste, che non si doveva fuggire la morte e poi riparò a Padova ed a Venezia; quando contro certi suoi critici sentenziava: «si sono arrogati il diritto di giudicarmi; in verità, io non so chi abbia dato loro un tale diritto»; quando nel suo maggior poema inserì superbe profezie su se stesso e sui trionfi suoi; quando si dilettava a circondare la sua persona di un'aureola di gloria e di mistero, e così via.

Chi volesse analizzare la figura di Cola da Rienzo, piangente perchè più non v'erano i grandi d'un tempo e la loro sublime giustizia e disperato di non esser nato quattordici secoli prima; chi pensa al povero tribuno, sicuro di essere il restauratore di Roma e d'Italia, il campione della libertà ed il redentore dell'umanità, mentre datava le sue lettere dal Campidoglio nell'anno primo della nuova repubblica, cingendosi la fronte di sei corone (di foglie di quercia, di edera, di mirto, di ulivo, di alloro e di argento dorato) ed appellandosi alla diretta ispira-

zione dello Spirito Santo, avrà un'idea anche del povero Petrarca.

Egli si credeva infallibile persino in affari di Stato; e dopo il fallimento del tribuno, da lui prima salutato come un terzo Bruto, un secondo Catone, un Romolo redivivo, un faro, si persuase che Roma concentrava tutte le sue speranze nella sua persona. La presunzione del Petrarca, e l'inettitudine a distinguere il mondo reale dal mondo dei suoi studî, è ben nota: voleva anche riordinare l'amministrazione scompigliata di Roma con la sapienza attinta alle storie di Tito Livio e si reputava come un oracolo divino, che aveva ragione anche quando, a lui fiero ed orgoglioso repubblicano, gli amici rimproveravano i suoi omaggi ed i suoi incensi ai principi, ai tiranni detestati ed alle Corti che lo ospitavano e lo coprivano di beneficî!

Ed anche il senso di vuoto che egli provava, la melanconia, il disgusto, l'*acedia*, di cui si lamentava, non era forse in gran parte un frutto della vanagloria e delle disillusioni della sua sconfinata vanità? Chi riconosce l'Essere, è felice e si sente ricco; chi cerca di stringere in pugno il fumo della sua rinomanza, resta ingannato.

Tutto questo trovò poi una conferma negli altri umanisti, che da un lato ebbero un'insaziata sete di gloria, dall'altro volevano di essa essere gli elargitori. Fu il tempo in cui, a comporre le gallerie della fama — come racconta il Burckhardt — concorrevano il mito e la leggenda e la rinomanza popolare; in cui i poeti filosogi, ben pagati ed in proporzione della ricompensa, ponevano nel Pantheon universale della fama mondiale, non solo gli antichi, ma anche le canaglie più autentiche, purchè fossero generosi mecenati. Gli umanisti avevano la ferma convinzione che essi erano gli arbitri dell'immortalità; il Sannazzaro e il Poliziano ne sono esempi significativi. Un Paolo Giovio qualsiasi sperava di pubblicare la prima decade delle sue Storie *non sine aliqua spe immortalitatis;* minuscoli pigmei, dotati d'una smisurata colossale ambizione, eran certi di passare alla memoria dei posteri; Cola da Rienzo e Stefano Porcari, come anche gli uccisori di Galeazzo Maria Sforza e del duca Alessandro Medici eran mossi dalla sete della gloria; i successori dei Bruti e dei Cassii in molti luoghi escirono all'aperto, e l'assassinio, l'omicidio eran così poco rari, che il

Pontano esclamava: «Nulla in Italia è a più buon mercato che una vita umana». Avidi di danaro e vili mendicatori di favori, questi «immortali» si dilaniavano fra loro e divenivano i più ributtanti panegiristi anche di quelli che al giorno prima avevano combattuto. Mentre il Filelfo, con audacia boriosa, si proclamava dispensatore di gloria e di infamia perpetua, ed il Poggio sosteneva non esservi mai stata scarsezza di grandi uomini e di grandi fatti, bensì di degni celebratori, pullulavano i Scipioni — come dice Vittorio Rossi — gli Augusti, gli Achilli, nè mancavano i Livii, i Virgilii, gli Omeri; fumavano gli incensi e nella ridicolaggine della ciarlataneria adulatrice, i fumi montavano alla testa dei lodatori e dei lodati. Nel 1447 il Poggio inviava con una dedica ampollosa la sua versione della *Ciropedia* ad Alfonso d'Aragona, salutando in lui il Principe che meglio incarnava l'ideale disegnato da Senofonte; siccome il compenso tardava ed era scoppiata la guerra tra il re e Firenze, il Poggio mutò in punzecchiature e in malignità gli elogi di prima: naturalmente, quando in seguito le sue brame vennero soddisfatte, riprese subito l'inno dell'adulazione.

Tutto questo era certo in contraddizione con la metafisica dell'essere; ma ne confermava praticamente la verità. Ogni volta che l'uomo prende il posto di Dio, rinnega, sì, con la sua condotta — se non a parole — il Trascendente, ma, invece di sviluppare la sua individualità, la guasta, provocando l'ilarità irrefrenabile, causata dal contrasto tra la pretesa altissima e la modesta realtà, fra il «parturient montes» e il «ridiculus mus» che nasce.

4. — Eccettuato questo punto della gloria, l'*affermazione dell'uomo* in Petrarca nulla aveva che si opponesse alla metafisica tomista.

Gli idealisti scambiano sempre la subordinazione dell'uomo a Dio con la negazione dell'uomo, che essi amano chiamare «ascetismo medievale». Ma, molti secoli prima di Francesco Petrarca, il Cristianesimo, la Patristica ed in seguito la speculazione filosofica cristiana, aveva proposto alle coscienze il problema della dignità dell'uomo, persona e non cosa, figlio di Dio. Non era necessario che nascesse il Petrarca, perchè gli uomini si chiedessero: «unde et quo pergimus?». Anche la metafisica tomista non aveva altro scopo che di risolvere

tale questione; e ciò che essa insegnava — vale a dire la tesi che noi veniamo da Dio e andiamo a Lui — era ammesso dal Petrarca stesso.

L'unica differenza tra San Tommaso ed il cantore di Laura era che questi pretendeva risolvere il problema dell'uomo prescindendo dalla elaborazione concettuale della realtà, ossia dalla filosofia; quegli, al contrario, con molto maggior profondità, pensava che è assurdo sapere cos'è l'uomo, donde viene, dove va, qual'è la sua missione al mondo, se non si fa della metafisica. La metafisica, infatti, nella sua parte speciale, dimostra che l'uomo è dotato d'un'anima libera, spirituale ed immortale; che l'uomo è creato da Dio; che nelle sue azioni l'uomo deve seguire la legge morale e così via.

5. — Questa filosofia, questa metafisica dell'essere, non ha ricevuto dal Petrarca nessun colpo, anche perchè il poeta la ignorava. I suoi strali furono diretti non contro la grandiosa sintesi, per la quale erano stati utilizzati anche il suo Platone ed il suo S. Agostino; ma vennero a colpire la degenerazione della Scolastica e sopratutto i nemici del tomismo, gli averroisti, che, se crediamo al Petrarca, questionavano con grande serietà sul numero dei peli della giubba del leone e su quello delle penne della coda del falcone, sulle diverse specie di elefanti, sui coccodrilli e sulla fenice. Se egli compose il trattato *De sui ipsius et multorum ignorantia* fu perchè un giovane filosofo, monaco agostiniano, Luigi Marsigli, non gli obbedì e non scrisse contro Averroè «cane arrabbiato», abbaiante contro la fede cattolica. Ben lungi dal respingere la concezione fondamentale della metafisica dell'essere — dell'Essere cioè fonte e origine di tutti quanti gli esseri, — preferì Platone ad Aristotele, perchè — è il Fiorentino nel suo *Compendio di storia della filosofia* che lo fa notare — Platone più si accosta al Cristianesimo; e due cose rimproverava ad Aristotele: di non aver ammesso l'immortalità dell'anima umana e di aver disconosciuto la creazione e la provvidenza, — due tesi, appunto, propugnate dalla metafisica di San Tommaso. Il quale, del resto, coi fatti, non con le chiacchiere, aveva conservato dinnanzi al primo dei filosofi, ad Aristotele, la massima libertà di atteggiamento critico. È una fiaba che il grande Aquinate sia stato fautore del metodo — purtroppo caro ad alcuni suoi seguaci — dell'*ipse dixit*. Rispettosissimo dello Stagirita, non

esitò in punti essenziali di dottrina a staccarsi dal suo sistema. Fu Averroè, e non San Tommaso, che nel suo commento *De anima* scrisse: « Aristoteles est regula et exemplar, quod natura invenit ad demonstrandam ultimam perfectionem humanam.... Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam eius intellectus fuit finis humani intellectus ». San Tommaso, al contrario insegnava: « Locus ab auctoritate est infirmissimus ».

Nulla, quindi, troviamo nel Petrarca di antitetico alla metafisica tomista, anche per il fatto che egli — non filosofo, ma poeta — non la conosceva, non la possedeva, e tanto meno era in grado di confutarla. Proponendosi un problema che necessariamente esigeva per la sua trattazione un procedimento metafisico, si trovò costretto a risolverlo solo con la fede, della quale, giustamente, vide ed accettò le conclusioni.

6. — Ma se contro l'autore della *Somma Teologica* il Petrarca non rappresenta opposizione alcuna, non è però meno vero che il cantore di Laura ha un posto importante nella storia. *Egli è un poeta, un artista;* e le sue opere hanno una vitalità, non per il contenuto di pensiero filosofico, nè per i sogni, per la vanità, per la ambizione che traspaiono in tutta la sua vita e in molti suoi scritti, ma per l'arte.

Ed ha perfettamente ragione il De Sanctis di dire che col Petrarca esciamo dalle astrattezze e dai simboli e che Laura — quantunque il poeta consideri la donna come « scala al Fattore » e l'amore come « il principio delle universe cose » — non è l'universale astratto, ma il particolare concreto. Ma il De Sanctis ha torto di considerare come opposte l'astrazione della metafisica e la concretezza della musa petrarchesca.

Il *Canzoniere* è arte; e le *Somme* di San Tommaso sono filosofia e teologia. Ecco cose diverse, ma non contrarie o contraddittorie. Il merito artistico del Petrarca è stato quello di averci dato la sua anima coi palpiti più ardenti, di aver cantato se stesso, di aver creato una Laura con la chiarezza e la personalità di donna; ma che questo significhi distruzione della metafisica tomistica, io non riesco davvero a comprenderlo. Può esistere un Trascendente; può essere il creatore di ogni essere; ogni soggetto può riconoscerlo come primo principio e come ultimo fine; il mezzo per dimostrare queste verità può essere il processo astrattivo; la metafisica può essere esatta

nella sua parte generale e nei suoi trattati speciali; e tuttavia l'uomo può cantare se stesso, esprimere il suo stato d'animo con tutte le sue sfumature, non credere nè teoreticamente nè praticamente ad una teoria dell'arte come allegoria (teoria che nulla ha a che vedere con la metafisica nostra), essere insomma un poeta ed un artista, senza bisogno di rinunciare alla filosofia, nè di disprezzare i filosofi.

Purtroppo, l'uomo è troppo spesso unilaterale. Il Medio Evo, la cui gloria consiste nella speculazione, era così affascinato dalle sue astrazioni - ottime in filosofia — da volerne applicare l'uso anche alla poesia, come faceva con la teoria allegorica dell'arte e col proposito di voler appiccicare al particolare il significato di un'idea, di un concetto non concretato in esso. Con Petrarca quella teoria comincia ad essere giustamente rinnegata, quantunque ad essa il poeta prestasse ancora fede; in seguito, poeti ed artisti si libereranno adagio adagio da essa. Ma — ahimè! — lo stesso errore del Medio Evo in rapporto all'arte diviene l'errore di alcuni poeti ed artisti della Rinascenza in rapporto alla filosofia.

Che diritto ha un artista di dichiararsi scettico? E che diritto ha un filosofo, o, se si vuole, un matematico, di imporre i proprî metodi alla poesia? L'astrazione è un procedimento, il cui valore dev'essere esaminato in sè e non col metro dell'arte; questa, d'altra parte, ha una sua autonomia e il confondere l'elaborazione concettuale con l'intuizione estetica porta il filosofo a rovinare l'arte o l'artista all'incomprensione del pensiero filosofico.

7. — Resterebbe da dire una parola sopra lo stato d'animo del Petrarca, le sue agitazioni, i suoi turbamenti, le sue irrequietezze. Ma questo è un problema psicologico che qui non ci riguarda e che dovrebbe esser studiato in relazione al carattere del Petrarca, allo sforzo creativo del poeta, al lavoro meraviglioso da lui iniziato e con tanta foga proseguito per la rinascita dell'antica cultura. Solo notiamo, contro il Voigt, che il Petrarca mai sentì il dissidio tra il suo « nuovo » punto di vista — l'uomo — e la sua fede; ed al Gentile vorremmo osservare che lo scetticismo del Petrarca riguardo alle disquisizioni averroistiche e la sua indifferenza dinnanzi alla scienza della natura, provenivano bensì dalla sua preoccupazione caratteristica dell'uomo; ma che, per quanto io rifletta e ricerchi,

non scopro nelle opere del Petrarca l'anelito ad una scienza nuova, in cui l'uomo sia il centro di tutto e prenda il posto di Dio. L'*uomo* del Petrarca, se si eccettua la questione della gloria, non è la rinnegazione di Dio; la sua *arte*, non scalfiva il valore della metafisica antica; l'opera petrarchesca — prescindendo dalle illusioni del suo autore — ha avuto un altro significato: era una affermazione di concretezza, per nulla affatto contrastante con la filosofia di San Tommaso. L'uomo, non in astratto, ma in concreto, coi suoi caratteri particolari, con le sue lotte, con le sue angoscie, con la sua storia; e l'arte, intuizione dell'individuale, non elaborazione di concetti universali: ecco le note che echeggiano in Francesco Petrarca, ma che, quantunque diverse, non distruggono nè possono sostituire la speculazione filosofica di San Tommaso.

II.

BOCCACCIO

Col Boccaccio — osserva Francesco De Sanctis nella sua *Storia della letteratura italiana* — « trovi il Medio Evo non solo negato, ma canzonato ». Il Decamerone « non è una evoluzione, ma è una catastrofe o una rivoluzione ». Un mondo sparisce e ne succede un altro: « il celeste e il divino sono proscritti dalla coscienza: vi entra l'umano e il naturale. La base della vita non è più *quello che deve essere;* ma *quello che è*. Dante chiude un mondo; il Boccaccio ne apre un altro ».

Le pagine, che il De Sanctis dedica a questo argomento, interessano assai il filosofo: esse sono la descrizione, da un punto di vista che idealisti e positivisti accettano e applaudono, della lotta condotta contro la metafisica antica e contro il Medio Evo sul terreno della letteratura, in quanto quest'ultima era un indice della vita e dell'animo nuovo.

Riassumiamo dapprima il pensiero del De Sanctis; in seguito lo discuteremo.

***

« Il carattere del Medio Evo è la trascendenza, un di là oltreumano ed oltrenaturale, fuori della natura e dell'uomo, il genere e la specie fuori dell'individuo, la materia e la forma fuori della loro unità, l'intelletto fuori dell'anima, la perfezione e virtù fuori della vita, la legge fuori della coscienza, lo spirito fuori del corpo, e lo scopo della vita fuori del mondo.... L'ascetismo era il frutto naturale di un mondo teocratico spinto all'esagerazione. La vita quaggiù perdeva la sua serietà e il suo valore. L'uomo dimorava con lo spirito nell'altra vita. E la cima della perfezione fu posta nell'estasi, nella preghiera e nella contemplazione. Così nacque la letteratura teocratica,

così nacquero le leggende, i misteri, le visioni, le allegorie; così nacque la *Commedia*, il poema dell'altra vita ». In questa concezione il pensiero non ha intimità, non coglie l'uomo e la natura, non vi penetra, ma resta fuori: non abbiamo idee concrete, ma astrazioni, frutto dell'intelletto, inesauribile nelle sue distinzioni e suddistinzioni: e « come il mondo scolastico fu popolato di esseri astratti, così il mondo poetico fu popolato di esseri allegorici: l'uomo, l'anima, la donna, l'amore, i vizî. Non erano persone, come le pagane divinità: erano semplici personificazioni....; erano forme tipiche, generi e specie, anzichè l'individuo. La regina delle forme, la donna, non potè sottrarsi a questa invasione degli universali e rimase un ideale più divino che umano: bella faccia, ma faccia della sapienza, più amata che amante, e amata meno come donna che come scala alle cose celesti ». « Il sentimento, come frutto di inclinazioni umane e naturali, era peccato. Le passioni erano scomunicate. La poesia era madre di menzogne. Il teatro, cibo del diavolo. La novella e il romanzo, generi di letteratura profani. Tutto questo si chiamava il *senso*, e il luogo comune di questo mondo ascetico era la lotta del senso con la ragione ».

Dopo questo mondo, ne balza un altro: e balza nella realtà della vita vissuta, maledetta a parole, ma seguita nei fatti anche da Papi e da' chierici, che per la corruttela dei loro costumi « con l'esempio contraddicevano alle loro dottrine ». La società nuova, colta, erudita, artistica, dedita ai godimenti ed alle cure materiali, non combatte la concezione vecchia; con le labbra anzi la riconosce ufficialmente, ma non la segue nei suoi sentimenti, nelle sue azioni, nella sua attività. Come dalla vita vengono negate le prediche dei frati, così da essa è negata l'antica dottrina. Una simile contraddizione a poco a poco ingenera l'indifferenza: e poi le classi colte capiscono l'assurdo di una tale situazione: « esser credente era prima un titolo di gloria de' più forti ingegni: essere incredulo diviene ora indizio di animo colto. D'altra parte la maggiore coltura, generando un più vivo sentimento della natura e dell'uomo, dovea affrettare la rovina di un mondo così astratto e così estrinseco alla vita. Il reale, disconosciuto, dovea prender la sua rivincita; la natura, troppo compressa, dovea reagire a sua volta. Così di riscontro a quello spiritualismo esagerato sorgeva una reazione inevitabile: il naturalismo e il realismo

nella vita pratica». Il Boccaccio è l'indice più alto di questa reazione e di una società, che era sorta in antitesi con l'altra; è la voce letteraria d'un mondo, quale veniva già confusamente avvertito nella coscienza. Il Decamerone «parve rispondere a qualche cosa che volea da lungo tempo uscir fuori dalle anime, parve dire a voce alta ciò che tutti dicevano nel loro segreto, e fu applauditissimo con tanto successo, che il buon Passavanti se ne spaventò e vi oppose come antidoto lo *Specchio di penitenza*».

Tale il mutamento nello spirito che capovolse la base della letteratura e della filosofia: «il romanzo e la novella, rimasti generi di scrivere volgari e scomunicati, presero il sopravvento. Al modo lirico, con le sue estasi, le sue visioni e le sue leggende, il suo entusiasmo, succede il mondo epico o narrativo, con le sue avventure, le sue feste, le sue descrizioni, i suoi piaceri e le sue malizie. La vita contemplativa si fa attiva: l'altro mondo sparisce nella letteratura: l'uomo non vive più in ispirito fuori del mondo, ma vi si tuffa e sente la vita e gode la vita». Da Dio passiamo all'uomo: dalla trascendenza all'immanenza; dal dover essere all'essere: da Tommaso d'Aquino a Giovanni Boccaccio.

Il modo col quale il Boccaccio espresse il suo sistema risponde alla sua natura d'artista ed alla sua condotta licenziosa. Ricorda il Voigt che egli è vissuto schiavo degli istinti naturali e delle passioni: nelle sue relazioni amorose eccede non solo in gioventù, ma anche negli anni più maturi; a Napoli, nella Corte spensierata della regina Giovanna e della sua *Fiammetta*, a Firenze, e dovunque, non si accontenta di amori platonici. E tutti i suoi scritti sono un'artistica espressione della sua vita, della sua anima, delle sue passioni.

Per questo, prosegue il De Sanctis, ci ha dato una *Vita di Dante*, dove non c'è lo spirito dell'Alighieri, ma, al contrario, «la stoffa da cui uscì il *Decamerone*» e dove dalle mistiche altezze dantesche cadiamo in piena fisiologia e notomia. Beatrice, più che un'angioletta, è un'angioletta di carne: e Dante, dopo la morte di costei, non merita condanna se si diede all'amore delle donne. «Il nostro scapolo e nemico dell'amore regolato» maledice i parenti che a Dante diedero moglie;

e mentre la *Divina Commedia* unisce il mondo sacro e profano per spiritualizzare quest'ultimo, il Boccaccio sbattezza tutto l'universo e lo materializza. « Misticismo, platonismo, scolasticismo, tutto il mondo dantesco non ha alcun senso per lui. Non solo questo mondo gli rimane estraneo come coltura, ma ancora più come sentimento. E gli manca non solo il sentimento religioso, ma fino quella certa elevatezza morale che talora ne fa le veci.... La spensierata giovialità del Boccaccio è l'ingresso nel mondo, a voce alta e beffarda, della materia e della carne, la maledetta, il peccato: è il primo riso di una società più colta e più intelligente, disposta a burlarsi dell'antica; è la natura e l'uomo, che, pure ammettendo l'esistenza di separate intelligenze, non ne tien conto, e fa di sè il suo mezzo e il suo scopo ».

E lo stesso si ripeta di *Fiammetta:* del *Filocolo*, descrizione degli amori di Florio e di Biancofiore: del *Filostrato*, dove l'amore, squarciato il velo platonico, si manifesta nella sua realtà ed anatomia, separato da' suoi antichi compagni, l'onore e il sentimento religioso; dell'*Amorosa visione;* della satira delle donne nel *Corbaccio;* del trionfo della natura e dell'amore sulla barbarie dei tempi primitivi nell'*Ameto;* del *Ninfale fiesolano* e della *Caccia di Diana;* di tutte, insomma, le produzioni del Boccaccio, che sempre ha cantato il « mondo pagano, con le sue deità umanizzate, con la sua natura animata, col suo vivo sentimento della bellezza, con la sua disinteressata contemplazione artistica », quasi a preparazione del *Decamerone*, dove senza tentennamenti « il mondo dello spirito se ne va e viene il mondo della natura ».

Non mi soffermo sulla raccolta delle cento novelle, narrate in dieci giorni successivi da dieci giovani persone, sfuggite alla pestilenza, che nel 1348 infieriva a Firenze: nè rilevo le oscenità e l'irreligiosità del *Decamerone*, invano scusate dalla innegabile corruzione degli ecclesiastici d'allora, spesso immorali, ignoranti ed impostori. Il De Sanctis mette in luce come il *deus ex machina* di questo mondo boccaccesco sia il *caso*, vero signore di tutto, mentre il principio direttivo è la *natura* e la nota dominante è la nota *comica*, ossia l'ironia su tutto, sull'efficacia delle orazioni, sul modo di servir Dio nel deserto, sulla vita pratica di frati, di preti e di monache, sulle apparizioni e i miracoli dei santi, sulla semplicità della plebe cre-

dula. E tutti conoscono nel Boccaccio i confessori *tondi* e *grossi*, come il confessore di Ser Ciappelletto o la figura di frate Bestia, o le altre maschere di quel carnevale, dipinto con malizia sorridente da colui, che fu chiamato *Giovanni della tranquillità* e che avrebbe potuto essere chiamato anche « Giovanni del cinismo ». È la glorificazione del senso; è la rappresentazione della vita sensuale sciolta da ogni involucro non solo teologico e scolastico, ma anche mitologico e cavalleresco; è la voluttà condannata che si vendica, chiama *meccanici* i suoi nemici e « pone innanzi ad uno ad uno i suoi godimenti, scegliendo i modi e le frasi più scomunicate, e talora volgendo a senso osceno frasi e immagini sacre »; è la *gaia scienza* che esce dal suo sepolcro con giovialità spensierata; « è — dice sempre il De Sanctis — il mondo cinico e maiizioso della carne, rimasto nelle basse sfere della sensualità e della caricatura spesso buffonesca, inviluppato leggiadramente nelle grazie e nei vezzi di una forma piena di civetteria: un mondo plebeo che fa le fiche allo spirito, grossolano ne' sentimenti, raggentilito e imbellettato dall'immaginazione, entro del quale si move elegantemente il mondo borghese dello spirito e della coltura con reminiscenze cavalleresche. È la nuova *Commedia*, non la *divina*, ma la *terrestre Commedia*. Dante si avvolge nel suo lucco e sparisce dalla vita. Il Medio Evo, con le sue visioni, le sue leggende, i suoi misteri, i suoi terrori e le sue ombre e le sue estasi, è cacciato dal tempio dell'arte. E vi entra rumorosamente il Boccaccio, e si tira appresso per lungo tempo tutta l'Italia ».

In questo — e non tanto in qualche lancia da lui spezzata contro gli Scolastici del suo tempo — consiste l'assalto del Boccaccio contro la filosofia antica. E se più tardi, l'autore del *Decamerone* si convertì; se deplorò i suoi scritti, e dinnanzi al frate inviatogli dal certosino Piero Petroni per indurlo ad abbandonare la vita dissoluta, si spaventò e si commosse; se al pari di moltissimi uomini di quell'epoca, compreso il Machiavelli, morì cristianamente e piamente, lasciando la sua biblioteca ad un monaco agostiniano, con la condizione di pregare per la salute dell'anima sua e di lasciare a sua volta la biblioteca al Convento di S. Spirito, non è però da dimenticarsi che tale influsso, esercitato dalle tradizioni della triste e vecchia epoca cadente, non distrugge, ma fa risaltare ancora

di più il nuovo edificio lieto e bello, che s'ergeva risuonante di canti e suffuso di libera gioia.

***

Due semplici osservazioni voglio muovere alla tesi del De Sanctis, accettata da moltissimi altri: la prima riguarda la sua concezione del mondo medievale, ossia della metafisica dell'essere; la seconda si riferisce al mondo nuovo, sorto per merito di Giovanni Boccaccio.

1. — Il Medio Evo è semplicemente travisato dal De Sanctis, poichè la trascendenza non implica un oltreumano e un oltrenaturale *fuori* della natura e dell'uomo, nè il genere e la specie *fuori* del'individuo, nè la materia e la forma *fuori* della loro unità, nè l'astratto *fuori* del concreto e via dicendo. Caso mai, fu Platone che separò le cose dalle Idee; ma già la metafisica aristotelica tuffò le idee nel reale, come forma e vita della realtà stessa. Per Aristotele non c'è genere e specie fuori dell'individuo, nè l'universale fuori dell'individuale. E nella filosofia cristiana, poi, il Trascendente, ben lungi dall'essere separato dalla realtà, è di essa il principio creatore, conservatore, governatore ed il fine ultimo: Dio è nell'uomo e l'uomo vive, si muove ed è in Dio: se per un istante Dio si separasse da un essere, questo essere cadrebbe subito nel nulla. La metafisica antica non è negazione del mondo, della natura, della vita; ma dice solo che il mondo, la natura, la vita non sono l'Assoluto, ma dipendono dall'Essere. È radicalmente falsa perciò l'accusa che noi, seguaci dell'antico pensiero scolastico, togliamo alla vita ogni serietà ed ogni valore, perchè il nostro occhio è rivolto in alto, a Dio. Dio non nega la vita, anche perchè questa proviene da lui, ma la santifica: non distrugge il mondo, ma ce lo rende intelligibile e divinamente bello; non ci toglie lo sguardo dalle cose terrene, ma le valorizza, perchè ci fa vedere nelle cose terrene il suo raggio e la sua manifestazione. Il cristiano prega non per dimenticare il mondo, ma perchè venga il regno di Dio nel mondo stesso. Insomma, la terra non è un fine, ma un mezzo per noi: la carne dev'essere subordinata allo spirito e si è tanto più uomini, quanto più si ottiene una tale subordinazione. Dei due termini: Dio e

mondo, Creatore e creatura, anima e corpo, ragione e senso, spirito e carne, non siamo noi che ne sopprimiamo uno, ma è il Boccaccio; noi solo *subordiniamo* un termine all'altro, il mondo a Dio, la creatura al Creatore, il corpo all'anima, il senso alla ragione, la carne allo spirito. E ciò in nome della nostra concezione metafisica: ogni essere, infatti, ha la sua natura; ed i varî esseri fra di loro debbono ordinarsi secondo le esigenze essenziali della natura stessa. La carne è da reprimersi, quando vorrebbe capovolgere un tale ordine; altrimenti i suoi desideri, le sue tendenze, sono conformi alla ragione ed allo spirito.

Esagerazioni, in linea di fatto, certo ne accaddero; ed alcuni, dimentichi della verità, che poi Pascal avrebbe così energicamente formulata: « L'uomo non è nè angelo, nè bestia; e chi vuol farne un angelo, ne fa una bestia », hanno parlato ed agito, come se uno dei termini — la creatura, la carne, il senso — fossero da eliminarsi. Ma tali esagerazioni — tutt'altro che prive di valore e di efficacia pratica, qualora si pongano nel tessuto degli avvenimenti storici e nel momento particolare in cui si verificarono — non sono imputabili alla metafisica dell'essere, secondo la quale i due termini, pur essendo distinti l'uno dall'altro, non sono separati. Nell'*ordine conoscitivo* noi possiamo considerare l'Assoluto prescindendo dal relativo, il Necessario prescindendo dal contingente, lo spirito prescindendo dalla carne, la ragione prescindendo dal senso: ma nell'*ordine ontologico* l'Assoluto, pur non essendo il relativo, non è *fuori* del relativo; il Necessario, pur non essendo il contingente, non è *fuori* del contingente e via dicendo.

Ancora: la donna non è mai stata anatemizzata; la donna, però, è per noi la figlia, la sorella, la *madre*, non la prostituta; l'amore per noi non abita in istrada, nè nelle case di corruzione, ma nel santuario della famiglia, perchè questo esige l'ordine degli esseri. Noi non proscriviamo nè il sentimento, nè le passioni, nè la poesia, nè il teatro, nè la novella, nè il romanzo; solo vogliamo un sentimento, che sia umano e non bestiale; una passione, che conosca l'autodominio ed il freno razionale; una poesia, un romanzo, una letteratura, che non siano pericolose espressioni di brutture. In breve: vogliamo che l'istinto sia dominato dalla ragione, e tutto sia soggetto a Dio. Solo da una simile subordinazione può zampillare la gioia, stabile,

vera, profonda, che non è data dall'istante avvelenato di inebbriamento, proprio del cocainomane e del vizioso.

2. — Ben diverso, e degno di riprovazione, è il mondo di Giovanni Boccaccio.

La scusa dei tempi e della corruzione del clero e dei Papi non regge ad una critica elementare: essi erravano calpestando la loro dottrina; ma ciò non significa che Boccaccio avesse ragione. Se le novelle del *Decamerone* talvolta possono impressionare, ciò deriva dal fatto che quei preti, quei frati, veri Padri Zappata, predicavan bene e razzolavan male, ed assumevano perciò le fattezze nauseanti dell'impostura farisaica. Boccaccio è simile ad un ladro che critica un altro ladro, perchè quest'ultimo, pur rubando, inneggia alla giustizia ed all'onestà. Nella *critica* al suo compagno.... d'armi, egli trova spunti felici ed efficaci. Ma la conclusione non è — come vorrebbe il Boccaccio — che anche il ladro ipocrita debba diventare un ladro sfacciato ed impudente come l'altro suo amico; ma che l'uno e l'altro, il fariseo ed il pubblicano, abbiano a convertirsi ed a mutarsi in galantuomini.

Anche qui, i fatti vengono a confermare le deduzioni pratiche della metafisica dell'essere. Il mondo boccaccesco non è una bella affermazione di individualità e una fioritura di forti e nobili caratteri, ma esprime il dilagare dell'immoralità più abbietta. Ogni personaggio del *Decamerone* non mira a diventare più «uomo», ma insegna come l'uomo si abbrutisce. Certo, Boccaccio esprime artisticamente le proprie passioni, e l'esteta discuta, giudichi, apprezzi: ma non si inviti il filosofo a rinunciare al Trascendente in nome di quelle sconce novelle.

Basta, poi, leggere nel Burckhardt la dipintura della morale all'epoca dell'Umanesimo, per cogliere la debolezza della tesi desanctiana.

I vizî più turpi dell'antichità risorsero, furono esaltati e rimessi in onore; la scostumatezza, il guasto morale, la depravazione divennero spaventevoli; la famiglia fu scalzata dalle basi; le *cortigiane* trionfarono. Enea Silvio Piccolomini nella sua *Storia di Federico II* osservava: «Al nostro tempo in massima parte governano l'Italia gente nata fuori del matrimonio». Il marcio profondo delle Corti italiane non era rappresentato solo sulle scene e nei teatri, ma era una oscena realtà di quella

vita brillante, immersa nel fango della immoralità più triviale e ricoperta di rose. Fin dalla prima metà del secolo decimoquarto si diffuse l'abitudine di tenere, in qualità di schiavi, fanciulle orientali e ragazzi: e le disgraziate poi, che vivevano dell'ignominia, crebbero a dismisura.

Dopo il 1496 cominciò a diffondersi in tutte le nostre città il morbo celtico, seminando stragi. Gli studî del Richa sull'*Arciospedale della SS. Trinità degli Incurabili* di Firenze, del Masini nella sua *Bologna perlustrata*, del Luzio e del Renier (nel *Giornale storico della letteratura italiana*, 1885, V) sul *Contributo al mal francese nei costumi e nella letteratura italiana del sec. XVI*, del Tacchi Venturi nell'opera citata, dove racconta la fondazione dell'Ospedale degli Incurabili a San Giacomo in Roma, possono insegnare qualcosa. La lue nauseabonda trovò, grazie al libertinaggio, una diffusione generale; si vedevano persino miseri infermi « che marcivano in piccoli carretti nelle pubbliche vie, commovendo i passanti colla vista delle fetide piaghe, e non di rado spargendo ancora pestilenziali contagi ».

È questo — per fermarci in tali rievocazioni, che potrebbero essere molto a lungo continuate — il frutto della negazione pratica del Trascendente, ma non è certo un piccone demolitore dell'antica dottrina, se non per coloro che da un lato deformano quest'ultima, o dall'altro ritengono che la vita debba esser vissuta col codice morale del *Decamerone*.

Si potrà replicare che l'arte del Boccaccio è innegabile e che egli rappresenta, in contrasto col Medio Evo, un'arte non già materiata di concetti astratti, di esseri allegorici, di forme simboliche, ma di esseri reali, di personalità individuali. E si potrà soggiungere che l'arte è espressione della vita, e dalla vita sorge; se il Boccaccio ci diede il *Decamerone*, la ragione è che la vita del suo tempo non era migliore.

Io non ho nessuna difficoltà a sottoscrivere queste tesi; solo, ancora una volta, mi preme constatare che il conflitto non si verificò nel campo della metafisica, poichè non si possono confondere i principî e le leggi supreme dell'essere con una teoria estetica; si verificò, se mai, nel campo dell'arte, dove il bisogno della concretezza era divenuto prepotente, anche perchè la scomparsa di ogni idealità rendeva più forte

il grido d'una realtà bruta e senza freni. Il progresso che allora si compiva ed il senso artistico della concretezza non esigeva, però, che si negasse Dio, o si sopprimesse la legge morale; *ciò che è* inchiude in sè il *dover essere;* la realtà vera, la vera vita, non quella immaginata dalla passione sbrigliata, è sintesi di reale e di ideale; ed anche una vita simile, mentre è applicazione concreta delle dottrine metafisiche antiche, può divenire fonte dell'arte.

III.

IL RISORGIMENTO DELL'ANTICHITÀ CLASSICA E PAGANA

Secondo Giosuè Carducci — il ritorno all'antichità, «il quale contribuì più di ogni altra cosa a liberar l'Europa dai lacci della Scolastica e dal carcere tenebroso del Medio Evo, è senza dubbio il fatto del secolo decimoquarto più notato e più notevole»: è, secondo il Gentile e gli idealisti, il mezzo con cui l'umanista, «stralciandosi dalla vita comune, in cui si era consolidata, in forma di instituzioni costrittive dell'individuo, l'intuizione trascendente e intellettualistica del Medio Evo, ereditata dalla filosofia greca, restaurava, come poteva, la libertà dello spirito che si fa il suo mondo; e si fa un mondo di puro pensiero, poichè non gli è consentito di scrollare, d'un tratto, quell'altro della comunità sociale; al quale per altro, a suo tempo, perverrà egualmente, quando il principio suo, il principio della libertà, diverrà nel secolo XVIII coscienza di tutti». Si tratta, quindi, d'una battaglia e d'una vittoria, ottenuta mediante l'arte, contro la metafisica antica; o raggiunta, se dobbiamo credere ai positivisti, mediante la gioia, contro l'ascetismo tetro.

Dopo d'aver rievocato il fatto della rinascita classica e pagana, il fautore della filosofia antica deve interpretarlo, per approvare o per criticare le varie valutazioni.

***

L'Italia non dimenticò mai la civiltà antica e le tradizioni romane. «Interrogate — ci invita il Carducci — le vecchie cronache della nostre città: e udite come tutte amino fidare le loro origini alla protezione del gran nome di Roma, quali germogli novelli sotto la materna ombra dell'albero antico.

Udite, nella canzone delle scòlte modenesi che guardano la città dagli Unni, la ricordanza del vegliare di Ettore sopra Troia: udite il favoleggiare delle donne fiorentine su Fiesole e Roma, e i nomi di Catilina e di Cesare innestati alle origini della città guelfa: udite il rapsodo latino della vittoria pisana su i saracini affermare ch'ei rinnova la memoria degli antichi romani e della guerra cartaginese. Vedete Firenze serbare con gelosa cura il tronco del suo Marte, opporsi Milano che non si abbatta il suo Ercole, Padova mostrar la tomba di Antenore, Mantova stampar nel conio delle monete l'imagine di Virgilio.... ». Arnaldo da Brescia e il grammatico Vilgardo hanno bruciato incenso al paganesimo antico; e la grande immagine di Roma « stiè sempre dinanzi agli occhi degl'italiani, gli confortò schiavi, gl'inanimò ribelli, liberi gl'illustrò della sua gloria radiante di tra le ruine, come la fiammella della lampada mortuaria la quale raccontasi si serbasse viva a traverso i secoli nella tomba della fanciulla romana figliuola del grande oratore.... Nulla va perduto nel mondo: non l'orma de' misteriosi augelli primitivi su l'arena di tanti secoli che s'è fatta pietra, e nè pure, quel ch'è più mirabile, lo sfiorar dell'ala della fantasia umana su le brume del passato sfumanti in vetta alla montagna dei secoli.... ».

Antonio Springer nel suo bel lavoro *Das Nachleben der Antike in Mittelalter* e Eugène Müntz in parecchie sue pubblicazioni, specie nel suo: *Precursori e propugnatori del Rinascimento*, hanno mostrato come l'Europa intera subì il fascino di Roma, persino nell'età più cupa del Medio Evo, anche nel campo dell'arte. Lo provano, per tacer d'altro, il nome di Nicola Pisano, che levò a principio l'imitazione dell'antichità e che rammenta i modelli antichi con lo spirito stesso delle sue composizioni; suo figlio Giovanni, alcuni suoi scolari e collaboratori; la scuola senese e i bassorilievi del Duomo d'Orvieto.

Con l'Umanesimo il fuoco, nascosto sotto la cenere, provoca un incendio. L'uomo si sente ringiovanire al tocco dell'antichità e nell'ispirarsi ai ricordi del lontano passato: ammira, fissandovi lo sguardo sorpreso, il fulgore di Roma; ripensa la raggiante civiltà ellenica; di tra la luce crepuscolare del Medio Evo l'Italia si ripiega su sè stessa, come nota il Settembrini, e sulle radici della sua storia. Se Cristoforo Colombo scopre un mondo nuovo, l'Italia, chinandosi sui sepolcri del passato, ha ripreso

quella fiaccola che là brillava e — per dirla col Carducci — « ne ha illuminato un gran tratto di cielo, e la distende benigna ed incurante ad accendere le lampade delle sorelle che la percuotono », a suscitare lo stesso fervore in Germania, in Francia, in altre nazioni, come ha documentato in un'opera classica il Voigt.

Il Tiraboschi nella sua *Storia della letteratura italiana* ricorda che allora « lo scoprimento di un libro greco o latino per poco non lo si rimirò come la conquista di un regno. I viaggi a tal fine intrappresi, i tesori a gara profusi, le liti e le inimicizie nate per occasione dei codici » ci fan vedere l'amore dei nostri per l'antichità. « Quasi tutti gli autori classici ritrovati furono o in Italia, o se altrove dagl'Italiani;.... quasi tutti furono per la prima volta pubblicati in Italia; e in Italia prima che altrove si videro quelle copiose e splendide biblioteche, che sono al presente oggetto di meraviglie a chi le rimiri ».

In pagine, che ritraggono al vivo lo spettacolo ed il fenomeno di quel secolo, il Carducci descrive artisticamente la scena. « Ecco sorgere — scrive nello *Svolgimento della letteratura italiana* — le diecine di questi devoti dell'antichità, affrontando pericoli di lunghi viaggi, passando monti e mari, peregrinando poveri e soli per contrade inospitali, tra popoli o avversi o sospettosi, de' quali non sapevan la lingua, tra tedeschi, tra turchi. Andavano, dicean essi, a liberare i gloriosi padri *dagli ergastoli dei germani e dei galli*. E i baroni dai torrazzi del castello e i servi della gleba per avventura ridevano al veder passare quegl'italiani magri, sparuti, con lo sguardo fisso, con l'aria trasognata, e salire affannosi le scale ruinate di qualche abbazia gotica, e scenderne raggianti con un codice sotto il braccio: ridevano, e non sapevano che da quel codice era per uscire la parola e la libertà, che dovea radere al suolo quelle torri e spezzare quelle catene; non sapevano che quei poveri stranieri erano i vati d'un dio ancora ignoto ma prossimo successore al dio medievale, immane dio medievale con la cui sanzione non solo i servi esistevano, ma erano dati cibo ai mastini del barone, e le loro donne arse per istreghe dai monaci.... È forza ammirare la fede e la religione che ebbe per la scienza e per l'arte il secolo decimoquarto,.... quando leggesi (e sia pure un mito) come il Guarino veronese, perdute per naufragio due casse di libri che trasportava da Costantinopoli, incanutì

dal cordoglio, come il Panormita per comperare un Tito Livio vendè un podere, come gli antichi manoscritti rubavansi con lo stesso furore di devozione che secoli innanzi le reliquie dei santi. E a quella guisa che alcuni secoli innanzi l'un re mandava all'altro per dono preziosissimo qualche frammento di un legno della croce, così ora la repubblica di Lucca attestava la sua gratitudine al duca Filippo Maria di Milano col presente di due codici; e Cosimo de' Medici inviava per tessera di pace ad Alfonso di Napoli un Tito Livio, aperto subito con avidità grande dal re contro l'avviso dei cortigiani e dei fisici, i quali coi sospetti d'allora ammonivano, badasse bene, in quel libro, dono di nemico, potersi ascondere un veleno che solo aspirato uccidesse l'uomo; e quel re stesso a udirsi leggere un capitolo di Quinto Curzio guaria dalla febbre. Secolo strano cotesto, in cui i re ed i potenti facevano da cortigiani a poveri grammatici. Cotanto amore sfrenato per la ritrovata antichità prese veramente la forma di superstizione: il furore dei crociati (è un pensiero che anche il Fiorentino svolge nel suo *Compendio della storia della filosofia*) parve rinascere negli eruditi viaggianti in cerca di codici, ma fu una crociata della civiltà».

Per comprendere in tutta la sua importanza quella risurrezione, quando, come dice Vittorio Rossi, dalle biblioteche delle chiese e dei conventi, «dove erano giaciuti lunga stagione squallidi, smunti e già prossimi a morte, i grandi scrittori di Roma tornarono, sussurrando ai loro liberatori parole di gratitudine, alle aure vitali d'Italia», basterebbe rievocare le ricerche, le scoperte, i metodi di Poggio Bracciolini.

«Nessuno innanzi a lui — cito dal volume ricordato del Müntz — si era dato con sì grande ardore nè con successo più felice alla ricerca dell'*inedito*. Era un indagatore di primo ordine, di cui l'istinto naturale, il fiuto, per valerci ormai di un'espressione consueta, si rinforzava di profonda erudizione. Che splendide guerre militò contro la Svizzera, contro la Francia, contro la Germania! Ne riportò spoglie opime da arricchire dieci eruditi. Per le amicizie che si era procacciate come segretario apostolico, per la sua operosità, per la sua alacrità gioconda, non c'era fortezza che gli resistesse. Così penetrava nelle librerie più rigorosamente custodite, e, tra il plauso di tutta l'Italia, ne traeva i capolavori dell'antichità classica, ignoti per tanti secoli. A San Gallo scopriva le *Istituzioni* di

Quintiliano, di cui non si conoscevano sino allora che frammenti, e l'*Argonautica* di Valerio Flacco. Le biblioteche francesi e tedesche gli offersero alla lor volta le opere, più o meno complete, di Lucrezio, Silio Italico, Vitruvio, Columella, Ammiano Marcellino, otto orazioni inedite di Cicerone, ecc. L'Italia stessa gli riservava rare e belle venture: a Monte Cassino trovò il *Trattato degli acquedotti* di Frontino». Il Concilio di Costanza era stato l'inizio per lui e l'occasione della maggior parte di tali scoperte. Profittò del suo soggiorno fra i «barbari», come egli chiamava gli ospiti suoi, e della sua posizione al Concilio come segretario apostolico, per esplorare le biblioteche dei conventi. Dalle badie di Reichenau, di Weingarten, di Einsiedeln, di San Gallo asportò manoscritti, dichiarandoli indispensabili per il Concilio di Costanza ed inviandoli in Italia. «Ad ogni invio gli amici, là in Firenze, esultavano presi d'entusiasmo. Niccolò Niccoli, messa da parte ogni altra faccenda, si poneva a copiare i capolavori così a lungo rimasti nelle tenebre. Gli altri addetti al cenacolo accorrevano a contemplare le reliquie preziose. Se abbisognava danaro per proseguire nelle ricerche, Cosimo de' Medici si affrettava ad anticiparlo». Leonardo Aretino, frattanto, scriveva al Bracciolini: «Camillo fu chiamato il secondo fondatore di Roma, perchè, se Romolo fondò la Città, egli la rialzò dalle rovine: e così sei tu quasi un secondo padre per le opere che il tuo zelo ha sottratte alla dimenticanza».

La gioia per ogni scoperta accresceva l'ardore delle ricerche. Città, come Firenze — racconta Pasquale Villari nella sua *Storia di Gerolamo Savonarola* — assumevano «l'apparenza d'una grande scuola; la passione che dominava ognuno era quella di raccogliere codici e statue antiche: tutte le discussioni erano grammaticali, filologiche o erudite. I Greci, che per la caduta di Costantinopoli riparavano in Occidente, venivano a Firenze accolti con entusiasmo; ed essi, colle loro lezioni, con la loro dottrina, accendevano sempre più la passione per gli antichi, il desiderio di conoscere la Grecia, di ricercare i suoi conventi, i suoi templi, di scavare il terreno per trovarvi antichi frammenti. E si facevano viaggi in Oriente, donde, dopo avere spesso consumato patrimonî non piccoli, si tornava carichi di tesori letterarî, più o meno preziosi», come accadde a Giovanni Aurispa, il quale tornò a Venezia con oltre dugento

manoscritti, avendo però speso ogni suo avere, onde nell'estrema vecchiezza si trovò ricco di gloria, ma poverissimo d'ogni bene di fortuna. Ogni volta che un umanista «ritornava in Italia, ma specialmente in Firenze, il suo arrivo era una pubblica festa, un trionfo. Gli andavano incontro i primi del paese; il Signore della città lo accoglieva con grandi onori; le sue scoperte venivano celebrate in iscritto, e le lettere dei privati amici non parlavano d'altro. Cominciavano poi le discussioni sull'autenticità e le interpretazioni dei codici; si accendevano le questioni filologiche o grammaticali, e le ire non avevano allora più limiti».

Le belle arti ebbero una storia simile. «Non invano, nello stesso studio, nella stessa biblioteca, era talora dato di scorgere — esclama il Müntz — il Donatello, il Brunelleschi, il Ghiberti, Paolo Uccello, e dall'altra Niccolò Niccoli, Leonardo Bruni, Carlo Marsuppini, Ambrogio Traversari generale de' Camaldolesi, Tomaso da Sarzana, che fu poi il pontefice Nicolò V, Enea Silvio Piccolomini, che fu poi Pio II, Giannozzo Manetti, il Bracciolini, Cosimo e Lorenzo dei Medici, Leon Battista Alberti. Così cento anni innanzi, Dante e Giotto, il Petrarca e Simone Martini, s'eran legati di stretta amicizia; così, cento anni più tardi, Raffaello d'Urbino fu accolto da' poeti e da' dotti della corte di Roma».

La compenetrazione reciproca delle due discipline, la scienza e l'arte, rispondeva all'identico anelito verso l'antichità. Basterebbe rammentare gli anni fecondi che il Brunelleschi e il Donatello passarono insieme a Roma: «non una colonna, non un frammento di cornice, trascurarono senza misurarlo e disegnarlo. I Romani, stupiti dell'ostinazione con la quale quei forestieri scrutavano fin le minime rovine sparse lungo la via Appia o la Via Latina, li presero per gente che cercasse i tesori e li chiamavano *quelli del tesoro*». E fu il Donatello, che mosse Cosimo de' Medici a rintracciare da per tutto i capolavori dell'arte greca e romana con quell'ammirazione degli antichi che aveva infuso a lui ed ai numerosi scolari lo Squarcione e che il Donatello stesso aveva comunicato al Mantegna. Il Ghiberti e la sua mania collezionistica; Leon Battista Alberti, i suoi trattati *Della pittura* e *Dell'Architettura*, il tempio da lui costruito per Sigismondo Malatesta a Rimini; tutto il fervore di moltissimi artisti del tempo per i grandi modelli

del genio antico, dànno un'idea del protendersi di quegli spiriti verso Roma e la Grecia pagana. Era una vera ossessione, che dominava incontrastata, tra grida di esultanza e visioni di bellezza.

Molteplici cause produssero o favorirono un simile risveglio. Le tradizioni classiche — come rilevai — mai spente in Italia; il bisogno d'un periodo di erudizione e di critica dopo le creazioni del trecento; la stima immensa di Dante per i sommi letterati e sapienti antichi; l'esempio di Petrarca e di Boccaccio; la caduta di Costantinopoli e l'arrivo in Italia di molti dotti greci; l'invenzione della stampa e la pubblicazione di opere antiche; le Corti, allora centro della vita italiana, che con Nicolò V e Pio II a Roma, con Alfonso e Ferdinando d'Aragona a Napoli, con casa d'Este a Ferrara, con gli Sforza e particolarmente col Moro a Milano, sopratutto con Cosimo e Lorenzo de' Medici a Firenze, andavano a gara a raccogliere codici, a formar biblioteche, a ordinar traduzioni, a proteggere ed a onorare letterati; le Accademie, che resero collettivo e sistematico il lavoro dapprima individuale, come avvenne per merito dell'Accademia Fiorentina, dell'Accademia Romana e della Napoletana, ci spiegano il fiorire dell'Umanismo nell'Italia nostra. E Firenze avrà Marsilio Ficino, Cristoforo Landino, il Poliziano, Gerolamo Benci vieni, L. B. Alberti, Giovanni Pico della Mirandola, il Pulci ed altri; Roma, Pomponio Leto e il Platina; Napoli, il Beccadelli, detto il Panormita, e Giovanni Pontano e Jacopo Sannazzaro; Cremona, Gerolamo Vida; Verona, il Fracastoro; Arezzo, Leonardo Bruni; senza contare Poggio Bracciolini, Niccolò Niccoli, Lorenzo Valla, Francesco Filelfo, Giannozzo Manetti, il Marsuppini, Antonio Traversari, l'Aurispa ed una folla di studiosi, di ricercatori, di entusiasti dell'antichità, quale nessun'altra epoca nella storia aveva mai veduto e forse non vedrà mai.

***

Non è trascurabile una simile rinascita primaverile per la metafisica dell'essere. Per il Voigt, il Gentile, l'Eucken, il Windelband e molti altri, i sentimenti di venerazione per i classici, che ebbero i Padri della Chiesa, come S. Basilio, Gregorio

Nazianzeno, Gerolamo ed Agostino; come pure la conservazione dei vecchi codici e la loro paziente trascrizione per opera degli Ordini religiosi; le stesse intenzioni individuali di alcuni umanisti cristiani, non possono essere confuse con il risultato di tutto il movimento umanistico, il quale prese l'eredità gloriosa, la trasportò fuori del chiostro, la coltivò fuori e talvolta contro la Chiesa, la convertì nel proprio sangue e nella propria carne, la assimilò, o meglio si trasformò in essa, mediante una dedizione completa. Il mondo cristiano con la sua concezione filosofica venne dimenticato, negletto, disprezzato, deriso; si richiamò in vita lo spirito del mondo pagano, al quale si sacrificarono tutte le potenze dell'anima, le fibre del cuore, gli slanci e le fatiche. I vecchi materiali del passato furono, non solo disseppelliti, ma utilizzati per la costruzione nuova; e se anche i singoli operai non ne ebbero coscienza o sperarono il contrario, la conclusione fu che il rinascimento dell'antichità classica ci diede un edificio pagano e non cristiano. Ed è su questo edificio, appunto, che l'idealismo ed il positivismo issano le loro bandiere, considerandolo come uno sforzo ed una celebrazione di libertà del pensiero nell'unica forma allora possibile, un edificio dove l'uomo moderno ha potuto trovare un riparo ed un'abitazione in sostituzione della vecchia chiesa e delle basiliche d'idee astratte che eran le Somme, un edificio splendido, ricco di memorie, di marmi e di codici, risonante di inni e di gioia, tutto lieto di vita novella.

L'ammirazione dei giudici entusiasti di oggi non deve far credere che essi approvino in ogni lato la natura propria dell'Umanesimo. No. Vi sono dei punti deboli, che ormai tutti i critici, anche i più benigni, convengono nel constatare e nel deplorare.

L'umanista è un «letterato», — lamenta il Gentile nella sua storia della *Filosofia* italiana, — ossia è «uno spirito che è mera forma senza contenuto. Il suo contenuto, infatti, non è contenuto suo: l'ispirazione poetica è l'eco dell'antica poesia; la dottrina filosofica è il pensiero di Platone o di Aristotile, e l'umanista non ci mette di suo se non la filologia onde ravviva in sè ed intende quelle voci che per lungo silenzio pareano fioche; e da questa filologica consuetudine con un mondo che non è più, gli viene una sapiente conoscenza e padronanza della forma, che, staccata dallo spirito che la produsse, diventa

in mano all'umanista strumento atto a trattare indifferentemente qualunque soggetto, interessi di un qualunque Stato, che meglio compensi l'umanista, lodi di amici, vituperî di avversarî, amori di donne, che nella comune fisionomia d'accatto smarriscono i lineamenti individuali e reali, e si confondono in un mondo ondeggiante d'animi insinceri e rettorici. Ogni serietà spirituale sparisce. La stessa filosofia per un secolo è mera filologia».

Appunto perchè furono privi di un pensiero, gli umanisti non ebbero una fede. Vi fu chi li proclamò «pagani»; e già Cino di Francesco Rinuccini, ergendosi a difesa dell'Alighieri contro coloro che definivano il Divino Poeta col nomignolo di «poeta da calzolai», nella sua *Invettiva contro a certi calunniatori di Dante e di messer Francesco Petrarca e di messer Giovanni Boccacci*, denunciava alla deplorazione comune il paganesimo degli umanisti; a somiglianza dell'ambasciatore milanese a Roma, che, quando fu scoperta la congiura di Pomponio Leto, ripeteva la stessa denominazione nella sua relazione a Galeazzo Maria Visconti. Ma, in realtà, commenta il Gentile, gli umanisti non furono nè pagani, nè cristiani. Non furono cristiani, anche se Pomponio Leto — il cui esempio veniva imitato dagli altri umanisti — nella sua *Difesa*, oltre le testimonianze di varî sacerdoti e teologi, poteva invocare a dimostrazione della propria fede schiettamente cristiana certi *Disticha ad singulas stationes*, dedicati al card. Francesco Gonzaga, un oratorio *De nativitate Virginis Mariae*, con alcuni *Carmina de annuntiatione Mariae*, nonchè taluni *Opuscula de immortalitate animae*. E la ragione è evidente: «l'Umanesimo spense quella fiamma di misticismo, che aveva suscitata in Italia nel secolo XIII Francesco d'Assisi e che aveva accesi tanti spiriti anche durante il trecento. L'umanista perde quella concentrazione religiosa, che è propria del mistico ed essenziale al cristianesimo come religione pura. L'antica mitologia occupa sì soltanto il suo cervello, senza invadere il cuore; ma riempie tutto il suo cervello scacciandone ogni pensiero atto ad alimentare la vita religiosa; inaridisce il sentimento, in cui si raccoglie la misticità dello spirito. Ha l'umanista nella vita cosciente della sua anima un mondo, che non è il suo; ma il suo mondo resta fuori della sua vita cosciente, come abito meramente esteriore e indifferente. E però a poco a poco si sviluppa col-

l'Umanesimo quell'indifferentismo religioso, quell'insensibilità verso il divino, che resterà una nota caratteristica predominante della vita spirituale italiana; benchè una certa misticità agli inizî dell'Umanesimo e anche dopo, a quando a quando, nel periodo del suo maggiore fiorire, si unisca agli altri motivi di opposizione all'intellettualismo scolastico. L'Umanismo crea il letterato italiano, l'uomo dell'erudizione, della coltura, della raffinatezza intellettuale, ma senza una fede, senza un contenuto morale, senza un orientamento nel mondo. E letterati di questo genere saranno anche, la maggior parte, i filosofi, nei quali molto raramente la filosofia sarà fede e vita piena dello spirito, più che dotta suppellettile della mente e virtuosità dialettica e formale ».

Non è dunque il caso di parlare di cristianesimo degli umanisti; ma neppure si può discorrere del loro paganesimo. Pagani essi non lo furono mai, se non nelle invettive dei loro avversari e, in un certo senso, nella loro fantasia. Essi potevano inneggiare all'antichità, agli Dei del paganesimo, a tutto ciò che fosse appartenuto ai tempi di Augusto e di Nerone: potevano ammirare, commuoversi, sforzarsi di rinnovare lo spirito degli antichi, consentire nei sensi religiosi di scrittori pagani: ma tutti — i Papi compresi — s'accorgevano che persino le congiure catilinarie non erano se non vane chiacchiere accademiche e che gli umanisti non impegnavano mai « nel contenuto ideale dei loro sogni la realtà presente e la loro propria personalità ».

Questo è il giudizio di Giovanni Gentile, per il quale quel mondo non si poteva sintetizzare con l'etichetta di « cristiano » o « di pagano », bensì come « un mondo senza moralità, o che è lo stesso, un mondo astratto: un mondo, in cui il letterato non viveva come uomo, che è legato alla sua famiglia, alla sua città, ai suoi amici, alla sua terra, alla realtà, in cui si dispiega la sua vita quotidiana. Il mondo del suo pensiero, in cui egli si distacca, perciò, da tutto ciò che è termine di ogni suo diritto e d'ogni suo dovere, da ogni punto d'appoggio della sua volontà e di tutto il suo essere morale, è un mondo in cui egli si fa concittadino di personaggi, che non incontrerà mai nella vita e ai quali non potrà chiedere mai nulla, come nulla essi potranno mai chiedere a lui. In quel mondo si potrà ancora parlare di virtù e di dovere, ma in un significato ben diverso da quello che queste parole hanno nel mondo reale, in cui im-

pongono ad ogni istante una legge a chi l'intende. La stessa virtù diventa un oggetto di estetica contemplazione, o di sottili e laboriose definizioni, ma non può essere più l'ideale che regge la vita. Certo, anche questo mondo della filologia ha la sua legge e la sua virtù, poichè esso è una realtà, in cui si vive una vita spirituale. Ma questa legge è astratta, e però non è una vera legge. Anche l'erudizione è una vita, un'attività dello spirito umano; e richiede perciò uno sforzo e un indirizzo verso un ideale; e noi abbiamo visto come la vita che abbia vero valore per l'umanista, sia appunto questa piccola vita intellettuale, in cui egli si raccoglie, estraniandosi al mondo circostante e al suo tempo, e instaurando dentro di sè un ideal mondo, in cui la sua fantasia e la sua ragione possano spaziare liberamente, sottratte ad ogni vincolo politico e religioso. Una forma di moralità, dunque, c'è pure nello spirito dell'umanista, che si fa del suo sapere la sua fede, la sua religione e la sua legge; ma è, ripeto, una moralità astratta, che non investe l'uomo, cioè tutto l'uomo ». « L'uomo, ora per la prima volta, si spezza in due, con una scissura, che, passato questo periodo necessario di liberazione dal Medio Evo, non si ristaurerà a un tratto; e in Italia, che fu la patria degli umanisti, ossia dei primi maestri, dei primi risvegliatori dell'Europa moderna, resterà triste legato di quell'epoca gloriosa, piaga secolare del nostro carattere spirituale, e forse il simbolo più significativo della nostra decadenza ».

Se questo fu l'Umanesimo, come mai si potrà decantarlo come una delle prime battaglie ed una delle prime vittorie contro la metafisica medievale? Non rappresenta esso una decadenza ed una negazione?

No, risponde Giovanni Gentile: « quest'Umanesimo che crea il vuoto negli spiriti, e smorza la fede religiosa, e fa della filosofia una filologia, e dà all'Italia la malattia secolare del letterato, non rappresenta esso la decadenza italiana, che dà in mano la penisola ai francesi e agli spagnuoli e le infliggerà l'onta, il danno e l'esperienza del lungo servaggio; la decadenza anzi è rappresentata da ciò, che sotto i colpi dell'Umanesimo è destinato a cadere; dal mondo medioevale con le sue istituzioni e le sue ideologie. L'Umanesimo è una violenta riscossa spirituale,

resa possibile da quel lento ma profondo mutamento sociale, che s'inizia in Italia fin dal secolo XI e produce la vita autonoma delle città comunali colla conseguente ruina del concetto e dell'autorità imperiale; produce il misticismo francescano ed eretico col conseguente fastidio del cattolicismo gerarchico e teologale; ridà quindi agli animi una freschezza nuova e un nuovo bisogno d'intimità di restaurazione umana, che perviene, come abbiamo visto, alla coscienza di sè in Francesco Petrarca, e fa volgere le spalle alla scienza, all'arte, alla religione medioevale, forme d'uno spirito che non è più. L'opera rinnovatrice dei comuni è continuata dalle signorie, che rappresentano il periodo della organizzazione e del consolidamento dei nuovi stati, sorti dal dissolvimento dell'impero. L'Umanesimo libera l'uomo da preoccupazioni accascianti, e prepara la libertà dello spirito moderno. Giacchè in certi momenti storici la negazione stessa è affermazione e progresso. L'affermazione allora era il passato: era l'averroismo, l'occamismo, la prona e paurosa devozione a una tradizione formale e vuota, quale possiamo vederla nella *Lucula noctis* di Giovanni Dominici: era l'ingombro della mente. E negare tutto ciò, negarlo non con un semplice giudizio, ma con una vita spirituale nuova che facesse *tabula rasa* di tutto quello che s'era pensato e creduto, era la condizione indispensabile pel principio di una superiore affermazione. L'umanista, colla sua filologia, esercita nella filosofia moderna lo stesso ufficio che nella greca Gorgia con la sua rettorica scettica, Protagora col suo correlativismo sensualistico, spianando la via a Socrate. A poco per volta l'Umanesimo spianta dagli animi quel concetto del trascendente, che era stato il fulcro d'ogni filosofia medioevale ed era il presupposto essenziale della dottrina cristiana cattolica: operando col suo scetticismo una rivoluzione assai più radicale e profonda di quella a cui il misticismo germanico starà contento con la Riforma ».

Ecco perchè, in seguito, la fase filologica dell'Umanesimo sarà superata e si giungerà alla filosofia. Ecco perchè l'Umanesimo segnò un progresso, in quanto fece dimenticare Dio e rivolse gli occhi di tutti sull'uomo, dicendo a fatti: noi non vogliamo più saperne della vecchia *scientia*, delle astrazioni scolastiche, delle dottrine metafisiche, delle speculazioni sull'Atto puro, delle conseguenze pratiche che l'esistenza di Dio

impone. Contro la metafisica, ecco l'arte; contro la barbarie medievale con le sue sottigliezze nebulose e le aride disquisizioni inconcludenti, ecco la civiltà di Grecia la bella e di Roma la grande; contro l'ispida terminologia scolastica, ecco la bellezza del verso, l'armonia della forma, le linee e le meraviglie della pittura, della scultura e dell'architettura; contro l'autoritarismo aristotelico, ecco la libertà dello spirito; contro i frati zoccolanti, ecco Omero, Orazio, Virgilio, Ovidio, Cicerone, Seneca, Marc'Aurelio; contro il Calvario, ecco il Campidoglio; contro la croce della morte, ecco il canto di una vita vibrante di giovanile baldanza, che preannunzia un totale rinnovamento dell'umanità, che saluta la natura eternamente giovane, con note commosse e vive, che un giorno il primo monologo del *Faust* di Goethe raccoglierà e perennerà.

***

Per valutare criticamente un simile apprezzamento intorno all'Umanesimo, sarà opportuno, innanzi tutto, distinguere con precisione tre campi, che non possono e non debbono essere confusi, neppure in quell'epoca: vale a dire, il campo dell'*arte*, della *vita*, della *metafisica*. Non occorrono molte parole, per ricordare come in un poeta, c'è un nesso fra la sua arte e la sua vita, in quanto la prima è l'espressione della seconda; e tuttavia l'arte del poeta non è la sua vita, come il giudizio estetico non è il giudizio etico. I *Canti* del Leopardi hanno un nesso quanto mai intimo con la vita del recanatese; ma il giudizio intorno alla bellezza di quei *Canti* è ben diverso dal giudizio intorno al pessimismo leopardiano.

Siccome, poi, ogni vita vissuta è l'applicazione, cosciente o più o meno inconscia, di una filosofia, cioè di una metafisica, così nell'opera artistica, che è il riflesso d'una vita, io posso vedere anche il riflesso d'un sistema d'idee; ma anche qui non posso mai confondere l'*arte*, la *vita* espressa da essa e la *metafisica* che di questa vita era la base. L'intuizione estetica — ripeterò ancora una volta — non può essere scambiata nè con la valutazione pratica, nè col concetto filosofico.

Questa distinzione tra arte, morale e filosofia dev'essere rammentata nella discussione presente, riguardante l'Umane-

simo ed il suo significato in confronto della metafisica antica. Ed allora, in relazione a quei tre concetti essenzialmente diversi, mi pare di poter enunciare tre principî quanto mai limpidi, che possono esserci di aiuto nell'orientarci in questo poblema.

1. — Fra l'*arte* dell'antichità, dissepolta e glorificata, e la metafisica tomistica non v'era nessun contrasto.

I pensatori cristiani, salvo rarissime eccezioni, non disprezzarono mai l'arte. I Padri della Chiesa l'avèvano tenuta in gran conto. I monasteri avevano conservato e salvato i codici, strappandoli alla rovina. Dante, il cantore della metafisica medievale, scelse Virgilio come guida, ci indicò Omero come poeta sovrano, venerò Aristotele come maestro di color che sanno, ammirò Seneca e Catone. S. Bernardino da Siena incoraggiò studî profani e classici ed ebbe lodi ad iosa per Cicerone. Vittorino da Feltre e Guarino, osservantissimi cristiani, caldeggiarono la lettura dei classici antichi. Contro Giuliano Zonarini, che aveva insultato Virgilio, Coluccio Salutati potè a buon diritto invocare gli stessi Padri della Chiesa in difesa della sua tesi umanista. Persino nel periodo della Controriforma, la Chiesa non combattè mai l'arte in quanto arte, ma la favorì, la protesse, la promosse, dimostrò sempre il suo rispetto per le ragioni ed i diritti della bellezza, anche quando combatteva lo spirito pagano, che sotto il velo prezioso si nascondeva. Ed i Papi, che, come Niccolò V, si posero alla testa dell'Umanesimo, in quanto risurrezione della bellezza nascosta e dimenticata, non fecero altro, se non seguire una costante tradizione della Chiesa.

Nè deve suscitar stupore un simile atteggiamento di fronte alla letteratura pagana, alla scultura pagana, all'architettura pagana. L'arte antica - agli occhi d'un cristiano — è l'espressione felice di due civiltà, la greca e la romana: come espressione è quello che è; non dice nulla nè della bontà morale delle due civiltà di cui è il fiore, nè della verità delle loro ideologie. In altre parole, io posso ammirare la bellezza estetica d'una statua di Giove o di Venere, senza credere a Giove, e senza approvare chi è vissuto o vive secondo la morale di Venere.

Se l'Umanesimo si fosse limitato e si fosse fermato davvero sul terreno dell'arte, non sarebbe stato neppur possibile un contrasto con la metafisica dell'essere. Un maestoso edificio

romano o un'ode di Orazio possono raggiungere il colmo della perfezione; ma molto probabilmente non mi possono dir nulla intorno all'esistenza di Dio ed al valore del principio di causalità.

Perchè, dunque, l'Umanesimo rappresentò un'opposizione alla metafisica?

2. — Non per ragioni dell'arte; ma perchè — ecco il secondo punto che mi preme sottolineare con chiarezza — attraverso l'arte antica, molti umanisti volevano lo spirito, la *vita* pagana, che l'aveva suscitata: attraverso i versi e le statue, miravano alla morale d'allora.

Quando si accusano gli umanisti di essere stati «pagani», non si vuol già alludere alle loro credenze, quasi che la loro mente prestasse fede alla mitologia antica, ma si allude alla loro dottrina morale ed alla vita da essi esaltata e spesso vissuta.

L'occhio, col quale essi contemplavano il paganesimo, — riferisco una pagina delle *Lezioni della letteratura italiana* di Luigi Settembrini — era il seguente.

«La civiltà greco-latina è uno splendore di bellezza e di potenza che si manifesta nell'arte dei Greci e nell'impero dei Romani. La religione antica aveva indicato ciò che è più bello e più forte sulla terra, l'uomo: e dopo l'uomo aveva indicata la natura. Non c'era bisogno levar gli occhi al cielo o ripiegarsi su la propria coscienza, ma bastava pur volgere lo sguardo intorno per sentire e vedere gli Dei, di cui uno parlava su la bocca d'un savio, un altro combatteva a fianco d'un prode, un altro sorrideva negli occhi di formosa donna: e quale abitava nel mare, e quale nei fiumi, e quale sotterra, e quale in una rupe, in un albero, in un fiore. Madre degli Dei era la Terra, che era anche la madre degli uomini, e di tutte le cose, e di tutte le bellezze che inebbriavano chi le guardava.... Il divino era su la terra, non confuso alla terra, ma distinto: quindi la terra aveva gran pregio, e tutto ciò che aveva pregio su la terra fu divino, e specialmente la bellezza, prima fra le cose desiderate». Anche «il fine del sapere era la felicità, il retto vivere, ma su la terra, non oltre.... La morte abborrita come il male supremo; ed Achille volea meglio esser pecoraio fra vivi che re tra i morti. Godere era il grande bisogno e il grande studio dell'uomo, e si cercava godere su questa terra in ogni parte: e poi

che fu esaurito il piacere onesto, si cercò il disonesto, lo scellerato, l'infame, il piacere dal sangue, dalla vergogna, e persino dal dolore. I deboli servirono ai piaceri dei forti, come la donna ed il fanciullo: i vinti diventarono servi, e cose, e pasto di fiere per sollazzo dei vincitori.... Fedele immagine di questa vita è l'Arte antica: la quale prima è una festa giovanile, una gioia pudica che basta all'anima ancora vergine: poi un'ebbrezza torbida e crudele.... Insomma, la vita era una festa, e l'Arte era il cantico di quella festa, e ne accresceva la letizia».

Era questa concezione della vita, che alcuni umanisti, plaudendo all'antica bellezza, volevano risuscitare. E quando le passioni gagliarde prorompevano selvaggiamente, dall'ideale antico essi imploravano la loro difesa, perchè il risorto classicismo li faceva prescindere dalle credenze religiose e dalla morale cristiana e presentava loro lo spettacolo d'un mondo in cui i precetti dell'etica non erano seguiti. «Il senso stesso del bello — nota acutamente Vittorio Rossi — toglieva ai più colti la coscienza della mancanza o della rozzezza delle idee morali, stornando l'attenzione dall'intimo valor delle azioni umane e volgendola piuttosto a considerarne l'aspetto esterno. La parola *virtù* perdeva il suo significato cristiano; e *virtuoso* era chi sapesse comunque fronteggiare gli eventi in pace ed in guerra, chi conseguisse molti prosperi successi, chi ostentasse liberalità e magnificenza. D'altro canto i freni che la religione dianzi opponeva all'impeto delle passioni, s'indebolivano, mentre, permanendo nell'apparenza o poco più in là, e tratto tratto rinvigorendosi, impedivano che altri freni acquistassero efficacia attuale».

Un autore non sospetto, il Burckhardt, riconosce che il risorgere dell'antichità esercitò, rispetto agli umanisti, una fatale e perniciosa influenza morale. L'opinione pubblica li accusava di due colpe principalmente: di una sconfinata superbia e di turpi dissolutezze. E «le accuse che si lanciarono contro di essi, non erano in generale che troppo vere. E se anche qua e colà se ne incontra taluno, che mostra in modo positivo e innegabile di non esser sordo ai dettami della moralità e della religione, questa eccezione non infirma punto la regola, sussistendo di fatto che molti, e fra essi i più celebri, erano realmente colpevoli».

Le invettive e le maldicenze che si scambiavano fra loro

per sopraffarsi con ogni e qualsiasi mezzo; il cumulo di bassezze che, ad esempio, contengono le opere del Poggio; le sconce poesie del Pontano e il suo famoso dialogo *Antonius* nel quale scherza oscenamente sulla sua stessa famiglia; i loro vizî nefandi e l'enormità delle loro brutture, spiegano sia la loro caduta e l'universale disprezzo nel secolo XVI, sia gli insulti loro rivolti in una Satira dall'Ariosto e la condanna del loro storico, Lilio Gregorio Giraldi, che, nel *Progymnasma adversus literas et literatos*, terminava con una allusione ed un sospiro alla fortunata età in cui sulla terra non v'era ancora la scienza. La decadenza dei costumi e il disastro morale di quell'epoca e del secolo successivo è in gran parte dovuto a questo spirito pagano, che, col pretesto dell'arte, si era infiltrato negli animi, aveva pervaso ecclesiastici e laici, aveva tolto ogni ritegno allo scatenarsi delle passioni più volgari e più violenti. Le offese alla fede coniugale, la degradazione della donna, la tendenza al delitto ed al malandrinaggio, l'assassinio pagato e gli avvelenamenti, le bassezze più luride contro natura, erano il *contenuto* vero, che, del resto, la forma elegante non aveva vergogna a cantare. L'*Ermafrodito* del Panormita può servire di saggio, di un piccolo saggio fra la moltitudine di prove, che si potrebbero recare. Qui, sul terreno della *vita*, doveva svolgersi (e si svolse, infatti, con la Controriforma) la lotta fra l'antica concezione e gli umanisti; ma non fu un cozzo fra l'arte e la metafisica medievale, ma fra l'immoralità da un lato e la dottrina, dall'altro, la quale, ponendo a base il Trascendente, vuole che la condotta umana sia subordinata alla legge morale.

Nè si obbietti che il Trascendente della metafisica medievale e della religione cattolica sarebbe stato la rovina dell'*individualità*, — poichè non solo il Trascendente non impediva certo la ricerca e la pubblicazione e lo studio degli antichi codici e delle antiche opere d'arte; ma, in realtà, l'aver voluto sottrarsi alla morale cristiana, per tuffarsi nelle onde del mondo pagano e per lasciarsi trascinare da esse, impedì che si verificasse davvero quello svolgimento vigoroso dell'individualità, che il Burckhardt indica come fatto caratteristico dell'epoca.

« Non si trova nel secolo XV — son parole di Vittorio Rossi — maggior numero, che in altri tempi, di uomini che abbiano

ciascuno nel campo dove manifesta la sua attività una ben definita fisionomia spirituale: i più si confondono tra la folla della classe, alla quale appartengono. In un periodo che incomincia assai prima di quel secolo, particolari condizioni sociali e politiche trassero molti uomini a divenire strumenti di fatali mutazioni storiche, ma quanta uniformità è nel carattere e persino nelle avventure di costoro!... Robuste e multiformi figure vide ergersi anche il Medio Evo quando lo concedettero le sue istituzioni »; mentre « il Rinascimento, che creò lo Stato moderno, conferì anzi a soffocare od almeno a intimidire ogni mediocre vigoria individuale. La storia delle arti figurative può forse trarre in inganno chi vi consideri gli ingegni superiori, che per favor della sorte essa registra in gran numero in breve volger di anni. Che dire invece della storia letteraria? Eccellono, sì, o come apostoli del classicismo o per originalità di pensiero e di carattere o per grazia di forma alcuni pochi scrittori, uomini d'alto intelletto — ne conto appena una diecina in tutto il secolo —; ma un velo contesto di tendenze e di teoriche, comuni avvolge quanto di letterario producono le menti italiane. Modello è l'antico, norma d'arte l'imitazione; fattori di conguagliamento questi, come già nel Medio Evo la fede ingenua e la semplice spontaneità. L'alto concetto che nel 400 s'ha del valore e dell'importanza personale è dunque un fatto soggettivo, cui per lo più la realtà contraddice; un'illusione, come dicevamo, a crear la quale cooperarono anche la reale efficacia di alcuni pochi nel rinnovare le fonti della coltura ed il sonnecchiar della fede, onde meno continuo fu il pensiero della divinità sola donatrice di grazie ».

Non parliamo, poi, di forti personalità e individualità nel campo morale. Troppe sono, e schiaccianti, le prove della mancanza di ogni nobiltà e di ogni fierezza nella gran parte degli umanisti, perchè si possa avere un po' di simpatia per il loro carattere. Repubbliche e principi volevano eruditi, letterati e poeti accanto a sè e gli umanisti vendevano la propria penna al miglior offerente. Basti rammentare il Pontano: egli era dapprima al servizio di Ferdinando di Napoli; ma venne la catastrofe; ed allora fu il Pontano stesso, che consegnò le chiavi di Castel Capuano al bastardo di Borbone, e che espresse a Carlo VIII in un'orazione l'omaggio del popolo napoletano, prestando in nome del popolo al nuovo re il giuramento e van-

tandosi di «saper conoscere el tempo». Da queste forti individualità poco ha da temere la filosofia di San Tommaso.

3. — Mi sembra, quindi, logico concludere che l'Umanesimo nulla depone contro il valore teoretico della metafisica dell'essere.

Il Gentile — e cito lui, perchè è lo studioso più profondo ed accurato di quest'epoca — quando sostiene, che «sotto i colpi dell'Umanesimo» l'ideologia medievale cade e che «a poco per volta l'Umanesimo spianta dagli animi quel concetto del Trascendente che era stato il fulcro d'ogni filosofia medioevale ed era il presupposto essenziale della dottrina cristiana cattolica»; o quando soggiunge che «l'Umanesimo libera l'uomo da preoccupazioni accascianti, e prepara la libertà dello spirito moderno», enuncia, secondo me, una tesi curiosa.

La metafisica antica dimostrava l'esistenza del Trascendente e concludeva che la vita dev'essere vissuta secondo le norme della legge etica. Che fecero gli umanisti? Vollero vivere secondo le leggi del capriccio e delle passioni. Ed ecco che la loro immoralità, invano giustificata con l'ammirazione per il paganesimo e per l'arte antica, appare a Gentile come una vittoria contro il Trascendente ed una liberazione!

Il riconoscimento teorico e pratico di Dio includeva non già una rinuncia all'arte, nè una perdita della propria libertà; ma solo l'obbligo di seguire la strada che conduce alla vera libertà ed alla vera formazione della personalità propria. La ribellione al Trascendente, — in quel momento storico — invece di distruggere questa tesi, la confermò.

Ma allora — si chiederà — l'Umanesimo e la risurrezione dell'antichità classica e pagana ha solo il senso d'una depravazione morale?

No. Tutt'altro!

Dopo l'epoca medievale, che aveva avuto il merito della sintesi nel campo filosofico ed aveva sapientemente utilizzato il metodo astrattivo, era evidente che lo spirito umano fosse attratto dalla concretezza storica. Le sottigliezze, poi, e le sofisticherie, proprie di molti continuatori indegni del tomismo e della Scolastica, dovevano rendere ancor più prepotente un tale nuovo orientamento.

E all'Umanesimo spetta questa gloria: dopo l'astrazione, è la concretezza, che chiama gli studiosi alle nuove ricerche; è la storia, che lancia l'appello agli eruditi; è la voce dei secoli passati, che ricorda come l'umanità ha avuto una vita lunga e memoranda. L'uomo, in un determinato periodo, è quello che è, perchè l'antichità l'ha preceduto. Egli è, bensì, un essere libero; ma ciò non toglie che cresca sopra un passato, che ha per nome — ad esempio — Grecia e Roma. Conoscere il passato è un obbedire all'ammonimento di Socrate, è un conoscere se stessi. Il bruto non ha coscienza della sua storia; noi, invece, sentiamo di avere dietro le spalle nostre i millenni che ci hanno preceduto.

Il contributo di quell'êra di filologi è per noi di un pregio incalcolabile, perchè fu un avviamento verso la concretezza, come, viceversa, colpa d'allora furono le deficienze di questo senso della storicità.

L'umanista credente aveva perfettamente ragione. L'uomo del secolo XV non doveva risuscitare solo la civiltà greca e romana; doveva ricordarsi anche che egli era connesso con tutta la civiltà cristiana. Mille e quattrocento anni di storia non si possono impunemente cancellare con un tratto di penna.

La concezione, invece, dell'Umanesimo fu una concezione astrattista, nel brutto significato della parola. Quella corrente di studî fece rivivere l'antichità classica: fu la sua gloria ed in ciò non vi poteva essere lotta alcuna con la metafisica tomista; ma la filologia non fu integrata in una visione storica concreta; e per questo motivo, la conquista, originata dal bisogno di concretezza, non raggiunse il suo pieno sviluppo.

Fu questo il peccato originale, che spiega tutti gli errori dell'Umanesimo, dalla brutta figura del « letterato », deplorata dal Gentile, alla mancanza di un pensiero proprio, di un carattere, di una fede ed al fenomeno, strano in apparenza, che questi assertori dell'uomo, del proprio « io » e delle libere forze individuali, non furono se non « imitatori » degli antichi, da loro ritenuti insuperati e insuperabili. Immensi furono i danni nella vita e nella stessa cultura. Ai primi abbiamo già accennato. Dei secondi Vittorio Rossi, nella sua storia letteraria del *Quattrocento*, non si perita di affermare che « dannoso al libero e sincero svolgimento delle lettere fu il cosciente e assiduo proposito di imitare i modelli classici »; ed i tristi effetti si fecero

sentire anche in seguito. Così — aggiunge il Flamini — « tra gli ultimi decenni del secolo XVI e la seconda metà del XVII la Francia potè dare al mondo un Corneille, un Racine, un Molière; la Spagna un Calderón e un Lope de Vega; l'Inghilterra un Shakespeare. Noi, pur troppo, decademmo miseramente, per non risorgere che molti e molti anni dopo e ad altezza in verità non eccelsa. Egli è che un teatro nazionale in Italia non aveva avuto nè agio nè modo di formarsi; gli è che i nostri drammaturghi avevan fatto divorzio dall'eternamente giovine musa del popolo, e non vedevano salvezza fuori d'un'imitazione degli antichi pedissequa e gretta ». Imitazione — io soggiungo - che non era se non l'inevitabile conseguenza della natura stessa dell'Umanesimo. La deficienza di senso storico impedì di capire che la storia non si ripete mai e costrinse ad *imitare*. Assorto nella contemplazione del mondo antico, l'Umanesimo dimenticò la vita reale che lo circondava e quattordici secoli di vita cristiana.

In nome, perciò, della fede e della filosofia antica, nulla c'è da rifiutare del materiale ricchissimo e notevolissimo, accumulato dai filologi dell'Umanesimo: c'è soltanto da correggere, da completare, da superare.

IV.

ARIOSTO

Tutto, nella letteratura e nell'arte d'un secolo, ha un valore. La visione organica della realtà ci proibisce di trascurare anche la minima lettera, con la quale è stato scritto il libro della storia. Ed a nessuno verrà in mente di sprezzare, come poco significative, le figure e le opere principali o secondarie, del Quattrocento o del Cinquecento.

Gli *Amori*, i *Bagni di Baia* e la *Lepidina* del Pontano; le *Rime*, l'*Orfeo* e le *Stanze* del Poliziano; il *Morgante* di Luigi Pulci; l'*Orlando innamorato* di Matteo Boiardo; le *Selve d'amore*, la *Caccia col falcone*, la *Nencia* ed i *Canti carnascialeschi* di Lorenzo de' Medici; l'*Arcadia* di Jacopo Sannazzaro; l'*Italia liberata dai Goti* del Trissino; gli scritti di Francesco Berni e di Teofilo Folengo; in una parola, le singole produzioni di quei secoli, pur avendo ciascuna una fisionomia individuale, sono però collegate fra loro dallo spirito del tempo, che interessa vivamente lo studioso di filosofia. Per sè, anche ogni piccola cosa, la *Storia di due amanti* — ad esempio — di Enea Silvio Piccolomini o, se si preferisce, la *Calandra* del Card. Bibbiena e gli *Asolani* del Bembo, possono servire a formulare un problema; tanto più, poi, ci dànno l'indole di un'età personaggi come Leon Battista Alberti, o come Pietro Aretino, il primo col suo cosidetto « universalismo », il secondo colla forma così cinica e così depravata di egoismo che lo caratterizza.

Pur senza, però, menomarne l'importanza, e lasciando allo storico il compito di rivivere quell'epoca nei suoi minimi particolari, per l'indole del nostro lavoro noi possiamo sorvolare sulle diverse manifestazioni letterarie ed artistiche, limitandoci a quelle che più direttamente fanno sorgere una questione notevole per il filosofo. E senz'altro, veniamo all'Ariosto.

*
* *

« Ludovico e Dante furono i due vessilliferi di opposta civiltà, prenunziati da astri minori, furono le sintesi in cui si compì e si chiuse il tempo loro. In Dante finisce il Medio Evo; in Ludovico finisce il Rinascimento ». Tutto il mondo medievale — continua il De Sanctis — è già sciolto innanzi a Ludovico nella sua realtà e nelle sue forme. È sciolto per un lavoro anteriore, al quale egli non ha partecipato. Già nel Petrarca spunta l'artista, che si foggia il mondo del suo cuore, e se lo compone e atteggia come pittore e ci crede e ci si appassiona e ne sente i tormenti e le gioie. Già nel Boccaccio l'arte si trastulla a spese di quella realtà e di quelle forme. Già su quel mondo è passato il ghigno di Lorenzo e il riso beffardo del Pulci, e già, vôto il tempio, è surta sugli altari la nuova divinità annunziata da Orfeo, tra' profumi eleganti del Poliziano ». Ludovico Ariosto trova il terreno sgombro: egli non ha battaglie da sostenere, perchè la guerra è terminata e vinta. L'arte aveva servito nella lotta contro la metafisica antica, per creare il movimento nuovo. L'uomo, liberato dall'oppressione del Trascendente, si sente ormai libero ed il nuovo iddio canta se stesso e le sue immaginazioni.

L'Ariosto è il momento dopo il trionfo; è l'espressione del nuovo stato d'animo, antitetico con lo stato d'animo antico. Basta prendere le *Somme* di San Tommaso e l'*Orlando Furioso*, per accorgersi che non si hanno solo due opere fra le mani, ma due epoche e due visioni della realtà, in contrasto fra loro.

In questo modo viene definito il significato filosofico, che, sotto il velo dell'arte, si nasconde nel canto di vittoria innalzato sul preteso tumulo della metafisica antica. Non senza un motivo Giorgio Hegel si è interessato dell'Ariosto ed il De Sanctis ha definito il poema ariostesco: « una colonna luminosa nella storia dello spirito umano ».

*
* *

Chi è Ludovico Ariosto?

Non è una cosa semplice rispondere ad una simile domanda. Mentre — la constatazione non è mia, è di Benedetto Croce,

nel suo volume *Ariosto, Shakespeare, Corneille*, che in questo capitolo seguo e riassumo — mentre una vera folla, da Machiavelli a Galilei, da Voltaire a Goethe, è stata avvinta dal fascino della bellezza artistica dell'*Orlando Furioso* e dinnanzi al mondo di quelle fantastiche creature ed alle figurazioni infinitamente varie, policrome, scintillanti, « concorde e semplice e irrefrenabile è l'approvazione estetica che si rivolge al poema ariostesco, altrettanto discorde, complicata e travagliata è la caratteristica critica che di quel poema si è data.... Ricantare le ottave dell'Ariosto e riviverle, carezzandole con la fantasia e con la voce, come in rapimento d'amore, è presto fatto e da tutti; ma dire donde venga il loro particolare incanto, cioè determinare il carattere dell'ispirazione che mosse l'Ariosto, il motivo poetico dominante, il peculiare affetto che in lui divenne poesia, è assunto assai diverso e di non piccola difficoltà ».

Secondo il De Sanctis ed il Carducci, l'Ariosto « non ha nessun contenuto soggettivo da esprimere, nessun motivo sentimentale e passionale, nessuna idea divenuta sentimento e passione, ma persegue il solo fine dell'arte, canta per cantare, rappresenta per rappresentare, elabora la pura forma, soddisfa il semplice bisogno di attuare i suoi fantasmi ». Sia che si sostenga che « l'Ariosto avrebbe lasciato sfilare dentro di sè le romanzesche figure dei cavalieri e delle donne, e i racconti delle loro armi e audaci imprese, dei loro amori e cortesie, *per unico diletto d'immaginazione* »; sia che si pensi che il poeta avrebbe ritratto quel vario mondo umano senza interporre mai nulla fra sè e le cose, tenendo « un metodo prettamente osservatore e oggettivo », nell'uno e nell'altro caso « il divino Ariosto » sarebbe il poeta dell'*arte per l'arte*. In lui nessun sentimento serio, religioso, morale o patriottico: un riso scettico aleggia su tutto, sulle virtù cavalleresche e sui grandi colpi de' cavalieri, sul miracolo dei cristiani, sul prodigio dei pagani, sugli incanti dei maghi e delle streghe, sulle imposture degli astrologi; con la stessa indifferenza — dice il De Sanctis — egli dipinge una santa, una ninfa o una fata, duelli e battaglie, giostre e feste, spettacoli, paesaggi, castella; e di tutto ride, col « riso dello spirito moderno, diffuso sul soprannaturale di ogni qualità. Ciò che lo anima e lo preoccupa è un sentimento superiore, che è per lui fede, moralità e tutto; *è il culto*

della bella forma, la schietta ispirazione artistica. E lo vedi mutare e rimutare, finchè non abbia dato alle sue creazioni l'ultima forma che non lo contenti. Da questa serietà e genialità di lavoro, uscì l'epopea del Rinascimento, il tempio consacrato alla sola divinità riverita ancora in Italia: l'Arte».

Altri, come lo Hegel, ammettono che nell'Ariosto *vi sia un contenuto* e disputano intorno ad esso. E chi lo ripone nella dissoluzione del mondo cavalleresco, chi nella filosofia della vita — la saggezza, — di cui il poeta si sarebbe fatto amministratore e consigliere.

Contro queste diverse tesi, Benedetto Croce ne propone un'altra, che supera tutte le varie soluzioni enunciate e le moltissime che non ho riferito: è la tesi dell'*armonia*.

L'Ariosto — nota il Croce — «era privo di profonde passioni intellettuali, religiose e politiche, sciolto dall'ambizione delle ricchezze e degli onori, semplice e frugale nel costume, bramoso di pace e tranquillità e libertà per seguire le sue fantasie e addirsi agli studi diletti». Il suo ideale è sempre stato il vivere tranquillo, il fantasticare e far versi, col programma: vivere e lasciar vivere, o se si vuole anche, brontolare quando il Card. Ippolito non lo lasciava quieto. «Una sola passione gli faceva scorrere pel petto un rivolo sempre caldo: l'amore, o piuttosto il bisogno della muliebrità, di aver seco una donna diletta, e goderne la bellezza, il riso, il favellare: alla quale passione, sebbene con riserbo, alludeva di frequente, come chi si vergogni di una sua debolezza ma sappia di non potere a niun patto far di meno della dolcezza che gli procura e che è un elemento vitale all'esser suo. Ma anche l'amore per la donna, forte che fosse, s'inquadrava nel suo ideale idilliaco e nel suo spirito riflessivo e temperato, e non aveva nulla del fantastico, dell'avventuroso e del dongiovannesco; e, dopo le solite rapide vampate e cattive scelte giovanili, si raccolse in quella «per cui tremò d'amoroso zelo» (come dicono certi versi dell'amico suo Ercole Bentivoglio): in quella Alessandra, per un ventennio sua amica e, in ultimo, moglie più o meno legale. Onde alla brama di quiete si unì in lui, cocente stimolo, l'altra di non allontanarsi, o il meno possibile, da colei che gli era tepore e conforto, e alla quale si stringeva come il bambino al seno materno».

Con un temperamento così calmo, egli possedeva anche

un vero, profondo, vivissimo affetto, che formava « il cuore del suo cuore », che costituiva il suo culto, la statua che veniva scolpendo e perfezionando col cesello e per la quale rinunciava alla Corte ed ai negozi e sospirava ozio, riposo e libertà. Questa Dea gli procurava le sue famose « distrazioni ». Per essa erano « le architetture, le figure e i fregi poetici del *Furioso*. La stessa sua brama dell'amore e di femminili blandizie era un mezzo per creare un ambiente di serena gioia e di sedato tumulto, ed adatto per la sua divinità. La quale non si deve designare « colla formola illogica » dell'Arte (quale artista non onora una simile Dea?), ma deve chiamarsi l'*Armonia*. L'Ariosto non è il poeta dell'arte per l'arte, nè il poeta satirico o ironico, nè il poeta della prudenza e della saggezza: è il poeta dell'Armonia, e qui « batte l'accento principale dell'arte sua ».

« Si consideri — prosegue il Croce — che l'arte nella sua idea non è altro che l'espressione o rappresentazione del reale, del reale che è contrasto e lotta ma contrasto e lotta che in perpetuo si compongono, che è molteplicità e diversità ma insieme unità, che è dialettica e svolgimento ma insieme, e attraverso ciò, cosmo ed Armonia ». Ora l'arte dell'Ariosto si ispira all'« affetto per il puro ritmo dell'universo, per la dialettica che è unità, per lo svolgimento che è Armonia ». Il suo era « amore per l'Armonia direttamente e ingenuamente vissuta, per l'Armonia sensibile: un'armonia che non sorgeva, dunque, per un disumanamento e abbandono di tutti i sentimenti particolari e un salire religioso al mondo delle idee, ma anzi come sentimento tra i sentimenti, sentimento dominante che circonfondeva tutti gli altri e li componeva tra loro. Per questo rispetto, egli appartenne veramente a una delle maggiori correnti spirituali dell'età del Rinascimento, e meglio si direbbe, del primo Cinquecento: quando cioè ai Ghirlanda, Botticelli, Verrocchi, Lippi successero i Leonardi, i Raffaelli, i Fra Bartolomei, gli Andrea del Sarto, con le loro forme belle, armoniche, decorose, maestose, e (dice uno storico dell'arte, il Wölfflin) parve come se in Italia, a un tratto, nuovi corpi fossero cresciuti, una nuova e magnifica popolazione, splendente nelle pitture e nelle sculture, e che era, in effetti, il riflesso di un nuovo atteggiarsi degli animi, di un disinteressamento e di un interessamento nuovi ».

Questa Armonia ariostesca ebbe come materia l'amore,

anzitutto, perchè per l'Ariosto « l'amore e la donna sono un grande affare, un piacere grande a cui non può rinunziare, un grande tormento da cui non si sa liberare »; ed è un amore sensuale, senza idealizzamenti etici o speculativi; un amore non consacrato dal matrimonio, « chè la scelta della moglie, e il trattamento della moglie, sono, per l'Ariosto, poco dissimile faccenda dalla scelta e addestramento di un cavallo »; un amore veemente, se si vuole, ma senza eccessive intransigenze, e rassegnato per l'infedeltà e fragilità della donna. Alla materia d'amore, che soverchia nel *Furioso*, « perchè soverchiava nel cuore dell'Ariosto », si aggiunga un pizzico di politica, poco combattiva e molto idilliaca, caratterizzata da una superficiale impressionabilità, che accetta i tempi e rispetta i potenti che hanno prevalso; e poi in gran dose, le favole dei romanzi cavallereschi, fuoco d'artificio, con « vaste e terribili battaglie, duelli a gran colpi o a colpi magistrali, lotte con giganti e mostri, situazioni tragiche, opere magnanime, prove di fedeltà, gare di lealtà e cortesia, persecuzioni e furori ed aiuti da parte di esseri prodigiosi, di fate e maghi, viaggi in paesi lontani, attraverso i mari o compiuti per volo, giardini e palagi incantati, e cavalieri fortissimi, cristiani e saraceni, e donne guerriere, e donne regalmente donne »: tutto, insomma, un mondo fantastico meravigliosamente bello e vario, di immaginazioni serenamente variopinte. Le credenze religiose c'entrano, ma per essere derise, non con uno stato d'animo volterriano e combattivo, ma con l'indifferenza di chi non è angosciato da problemi spirituali e non vi prende nessun interesse.

Tutto questo complesso di sentimenti particolari, « toccati dall'Armonia che cantava in fondo al petto del loro poeta », perdettero la loro autonomia a beneficio della nuova vita, creata dalla forza che li sintetizzava e li ispirava. E la forza magica, che compiva il prodigio, « era il tono dell'espressione, quel tono disinvolto, lieve, trasmutabile in mille guise e sempre grazioso, che i vecchi critici chiamavano *aria confidenziale* » ed in cui « consisteva tutto intero l'Ariosto, col suo cantare armonioso ».

Ecco l'*ironia* dell'Ariosto, che non colpisce un ordine di sentimenti, per esempio i cavallereschi o i religiosi, risparmiando altri, ma li avvolge tutti, tutti li abbassa. E « sopra l'eguale caduta di tutti, s'innalza la maraviglia dell'ottava ariostesca,

che è cosa che vive per sè: un'ottava che non sarebbe sufficientemente qualificata col dirla sorridente, salvo che il sorriso non s'intenda nel senso ideale, appunto come manifestazione di vita libera ed armonica, energica ed equilibrata, battente nelle vene ricche di buon sangue e pacata in questo battito incessante». «Si direbbe l'ironia dell'Ariosto, simile all'occhio di Dio che guarda il moversi della creazione, di tutta la creazione, amandola alla pari, nel bene e nel male, nel grandissimo e nel piccolissimo, nell'uomo e nel granello di sabbia, perchè tutta l'ha fatta lui, e non cogliendo in essa che il moto stesso, l'eterna dialettica, il ritmo e l'armonia. Con che, dalla comune accezione della parola *ironia* si è compiuto il passaggio al significato metafisico che essa ebbe presso i fichtiani ed i romantici in genere, con la cui teoria spiegheremmo volontieri la natura dell'ispirazione ariostesca, se, presso quei pensatori e letterati, l'ironia non fosse poi stata confusa col cosidetto umorismo e con la bizzarria e la stravaganza».

Infatti — spiega B. Croce nella sua *Estetica* — dall'idealismo soggettivo di Fichte, — che considerava la fantasia come l'attività che crea l'universo e che compie la sintesi tra l'*io* e il *non-io*, pone l'oggetto ed è precedente alla coscienza, — derivò una dottrina estetica, ben diversa di quella che Fichte sosteneva sotto l'influsso del suo moralismo. Federico Schlegel e Ludovico Tieck dedussero dai suoi principî la teoria estetica dell'*ironia* come fondamento dell'arte. «L'Io, che pone l'universo, può anche annullarlo; l'universo è una vana parvenza, di cui la sola realtà vera, l'Io, può sorridere, tenendosi come artista, con divina genialità, al disopra delle sue creazioni, che egli non prende sul serio». Il Novalis, poi, «altro romantico e fichtiano, sognava addirittura un *idealismo magico*, un'arte di creare con un atto istantaneo dell'Io, realizzando i nostri sogni».

Un tale stato d'animo di artista divino era quello di Ludovico Ariosto.

Ed allora si comprendono e si possono stringere in un unico fascio le parziali verità delle diverse opinioni intorno a lui ed all'opera sua.

L'Ariosto ha voluto l'arte per l'arte, non nel senso che ha cantato per cantare, ha rappresentato per rappresentare, cosa, questa, comune, a tutti gli artisti, che non possono, in

quanto artisti, aver l'occhio ad altri fini estranei all'arte: ma nel senso che la sua Dea fu l'Armonia.

Il suo unico diletto era l'immaginazione o l'indifferente riproduzione oggettiva delle cose, non perchè in lui l'arte fosse un trastullo o si riducesse ad una osservazione esatta della realtà esterna, ma in quanto l'Armonia, essendo il carattere della sua poesia, importa necessariamente la serena contemplazione gioiosa e tranquilla di tutto.

Egli ebbe un contenuto: ma non è il contenuto che gli imprime la sua individualità (ed in questo senso sarebbe piuttosto da sostenere la tesi opposta, che di contenuto l'Ariosto è privo); e via dicendo.

L'Armonia, adunque, e non un'Armonia in astratto, ma questa armonia *ariostesca*, concreta e viva: ecco la spiegazione del *Furioso*, proposta da Benedetto Croce nel volume citato, che è finora il miglior studio che possediamo sull'Ariosto.

***

C'è davvero un'antitesi fra la metafisica dell'essere e il canto del nuovo mondo trionfante?

Senza dubbio, poichè quella metafisica implicava un'Armonia ben diversa dell'Armonia dell'Ariosto.

L'Armonia, che rende «comprensibile la discorde concordia delle cose» e perciò appaga l'intelletto e vi infonde pace e gioia, è una sacra ed alta Armonia, che non distrugge, ma importa la serietà della *vita*, della religione, della patria, della famiglia, in una parola, del suo contenuto. È l'Armonia veramente divina, che implica la razionalità dell'universo, che esclude perciò ogni ombra di sorriso scettico o di ironia beffarda.

L'Armonia ariostesca sta al polo opposto. Essa, certo, ha *una serietà artistica* di primo ordine; altrimenti, il mondo del *Furioso* non ci darebbe il quieto compiacimento, per dirla col Flamini, di chi vada fantasticando ad occhi semichiusi, nè susciterebbe in noi il godimento del senso estetico con quell'onda di immagini vive e nette, che nel leggere ci passa turbinando dinanzi agli occhi della fantasia con dilettosa iridiscenza

di colori ed armonia carezzevole di suoni. Ma non possiamo confondere la serietà di un'alta ispirazione artistica con l'Armonia divina, che importa anche il *valore morale*. L'Armonia dell'Ariosto ci dà un mondo, dove non esiste alcuna serietà di vita interiore; dove religione, patria, famiglia, sentimento della natura, onore, amore servono all'immaginazione del poeta, unico Assoluto, a cui tutto dev'essere sacrificato.

Non comprendo quindi come il Croce assomigli l'ironia di Ariosto «all'occhio di Dio» che guarda la creazione col suo moto e col suo ritmo armonico. La visione di Dio è un po' differente dalla visione ariostesca: la prima è l'origine del reale, la seconda del mondo fantastico; la prima rende razionale la realtà, la seconda la concepisce, se non irrazionale, almeno arazionale; la prima è intimamente connessa con una visione morale della vita, la seconda è il frutto dell'immoralità di un'epoca.

Poichè non è da trascurarsi che l'Armonia di Ariosto è l'incarnazione letteraria più piena dello spirito del nostro Rinascimento; l'*Orlando Furioso* è l'immagine dell'Italia del Cinquecento. Giustamente osservava Giosuè Carducci nei suoi *Studii letterarii*, che «l'arte l'Ariosto non trattò nè come un simbolo, nè come un apologo, nè come la dimostrazione d'una tesi; egli inventò per amore dell'invenzione, tutto inteso a svolgere dilettosamente la sua facoltà creativa e a riprodurre moltiplicata la sua lieta e serena fantasia per mille aspetti e in mille forme, che empiessero a lui di sorrisi gl'intervalli della vita, e di luce e di canto all'Italia gl'intermezzi del triste dramma storico, che precipitava alla catastrofe. Egli fece quel che desiderava, quel che voleva e ispirava l'Italia d'allora: un'opera da esser letta nelle sale del ducal palazzo d'Urbino immenso e leggiadro, posto che avesse termine il Castiglione ai discorsi di gentilezze e d'amore fra i cerchi delle gentildonne presiedute dalla elegante e pensosa Elisabetta Gonzaga; un'opera da essere letta nelle sale del castello di Ferrara o del palazzo di Belfiore, dopo alcuno dei pranzi inauditamente sfarzosi d'Alfonso primo, fra i cavalieri italiani e francesi concorsi ai tornei ed alle feste, arridente Lucrezia Borgia, che sapeva di latino e ammirante la giovinetta Renata di Francia: un'opera da poter essere letta nelle sale di Roma o di Ve-

nezia, alle cui pareti ridesse o una Galatea affrescata da Raffaello o una Venere colorita dal Tiziano, nel cui mezzo risplendesse un candelabro di Benvenuto, e si contorcesse in un angolo un satiro di bronzo di Michelangelo — sale che la sera potessero essere preparate per la recitazione della *Calandra* o della *Mandragola* o della *Cassaria* — : un'opera infine da potere esser letta e cantata per le vie di Ferrara, sulle piazze e i ponti di Roma e di Firenze, ne' canali di Venezia, su'l porto di Napoli, da un popolo abituato a spettacoli e pompe di cui eran parte imperatori e re e principi e cavalieri e soldati di tutte le lingue d'Europa, francesi, spagnoli, tedeschi, fiamminghi: da un popolo abituato a vedersi da un giorno all'altro sorger sotto gli occhi quei palazzi, quelle chiese, quelle piazze e fontane di stile e di ornato così originalmente classico, così bizzarramente puro, a contemplare in quelle chiese, in quei palazzi, in quelle piazze tanta copia di statue e di bassorilievi e di quadri e di cose belle, che a ripensarci in questa gretta e gelida vita odierna.... paiono un giuoco di ridenti, prodighe fate: e tutto ciò in mezzo a rumore di guerre grosse e spicciolate, lente e furiose, che desolavan regioni intiere per lunghi anni, e oggi levavano di mezzo uno stato, domani un altro. Cotali circostanze, fra le quali fu maturato e compito l'*Orlando Furioso*, aiutano a intendere e a mostrare ciò che l'opera sia. *È la riproduzione della vita esterna, estetica e morale, d'allora:* è uno specchio in cui apparenze straordinarie, mobili, instabili, abbaglianti, ma senza fisionomia, s'affacciano, s'intrecciano, s'inseguono, spariscono, rapide, improvvise, inconsulte ».

L'Armonia ariostesca, per tale motivo, non è soltanto da giudicarsi dal punto di vista estetico, che per sè non ha a che fare con la metafisica dell'essere: ma è l'effetto di una concezione riprovevole e immorale. Certo, quando io parlo dell'immoralità dell'Ariosto, non intendo qui alludere, come fanno il Cantù ed il Pastor, alle sue descrizioni sconce ed oscene, nè alla sensualità dei suoi eroi ed eroine: e nemmeno intendo solo deplorare con Bernardo Tasso, col Trissino e con lo Speroni la frivolezza di Ser Ludovico, aspirante solo al diletto. Per me è immorale la concezione di chi considera la vita, come se in essa non vi sia nulla di serio all'infuori dell'Armonia, intesa come la concepiva l'autore dell'*Orlando Furioso*. Per questo,

l'Ariosto era in un contrasto acuto colla metafisica tomista, quantunque non mi sembra proprio che si possa dire col De Sanctis, che nel « mondo fanciullesco dell'immaginazione, dove si rivela un così alto sentimento dell'arte e insieme la coscienza di un mondo adulto e illuminato, si dissolve il Medio Evo »!

Ammiro l'arte dell'Ariosto e riconosco le meraviglie d'un'espressione estetica perfetta, che egli ha saputo dare al suo stato d'animo Arte è espressione, insegna il Croce; e Ludovico Ariosto è un perfetto artista, perchè ha espresso splendidamente il suo mondo. Ciò non toglie che quest'ultimo sia un ben povero mondo, in paragone di quello voluto dai principî della metafisica medievale. L'unica critica, l'unico strale, che Ariosto scaglia contro di questa, consiste nell'affermazione d'una vita senza serietà morale; e ciò, ben lungi dall'essere una manifestazione di individualità, ben lungi dal rappresentare una colonna luminosa nella storia dello spirito umano, è la distruzione della vita, è una dottrina etica falsa e dannosa. Guai se una simile teoria divenisse comune e fosse applicata!

Non confondiamo, perciò, l'*arte dell'Ariosto* con la sua *Weltanschauung*, per dirla coi tedeschi. Questa non proclama la dissoluzione, ma, caso mai, potrebbe servire a mettere in luce l'importanza vitale della metafisica antica: quella bisognerebbe essere beceri per non ammirarla.

Piuttosto, a proposito dell'arte — l'unica cornice in cui mi sembra lecito porre il ritratto dell'Ariosto, — constatiamo pure che la teoria medievale dell'arte come simbolo od allegoria riceve da lui — non con un trattato di estetica, ma con la forza eloquente dei fatti — la confutazione esauriente. L'errore intellettualistico, che attribuisce all'arte il compito di esprimere un concetto astratto, dalle ottave dell'*Orlando Furioso* viene beffeggiato. Quale differenza tra il precetto da Dante rivolto al poeta, perchè avesse in capo un « ragionamento » nel rimar « sotto veste di figura o di color rettorico » e perchè fosse sempre pronto a « dinudare le sue parole di cotal veste, in guisa ch'avessero verace intendimento », e il modo d'agire dell'Ariosto! Nè si opponga che è migliore la poesia di Dante a quella dell'Ariosto, poichè la « poesia » dantesca non è certo frutto dell'allegorismo, — senza aggiungere che non si

può fra le opere d'arte istituire un confronto coi criterî quantitativi del « più bello » o del « meno bello ».

Non, adunque, una confutazione, neppure indiretta, dell'antica metafisica io leggo nell'*Orlando Furioso*, ma solo l'invito alla filosofia di non applicare il suo processo astrattivo all'arte. La concretezza dell'intuizione ha i suoi diritti, come li conserva l'astrazione filosofica. Il filosofo non deve invadere nè il campo dello scienziato, nè l'altro dell'esteta. Ogni disciplina ha i suoi metodi, che non debbono essere fra loro confusi.

V.

IL SOGNO DI GIROLAMO SAVONAROLA

Parecchi decenni prima che il Concilio di Trento compisse uno sforzo grandioso per opporsi al paganesimo della vita, e pochi anni prima che l'Ariosto creasse il suo poema, a Firenze, un domenicano affrontò il Rinascimento con una audacia, che può essere discussa, ma non può a meno di venir ammirata. Il punto essenziale della concezione cristiana e medievale, il dovere cioè della subordinazione dell'uomo, in tutta la sua attività, privata e pubblica, al Trascendente, divenne bandiera di combattimento, sventolata con mano intrepida da Fra Girolamo Savonarola.

La sua, in ciò ha ragione il Gentile, fu una *vox clamantis in deserto;* ma nell'assegnare il motivo dell'insuccesso, io non sono d'accordo con lui, nè con gli altri che trattano di illusioni il programma del frate battagliero, e la sua speranza di poter restaurare il pensiero antico e l'ideale cristiano.

Egli « è misero, — esclama il Carducci, interprete eloquente di una folla di critici. — Rievocare il Medio Evo sulla fine del secolo decimoquarto; far da profeta alla generazione tra cui cresceva il Guicciardini; ridurre tutta a un monastero la città ove il Boccaccio avea novellato di ser Ciappelletto e dell'agnolo Gabriele, la città ove da poco era morto il Pulci; respingere le fantasie dalla natura, novamente rivelatasi, alla visione, le menti dalla libertà e dagli strumenti suoi, novamente conquistati, alla Scolastica: fu concetto quanto superbo altr'e tanto importuno e vano. Il Rinascimento sfolgorava da tutte le parti; da tutti i marmi scolpiti, da tutte le tele dipinte, da tutti i libri stampati in Firenze e in Italia irrompeva la ribellione della carne contro lo spirito, della ragione contro il misticismo; ed egli, povero frate, rizzando i suoi roghi innocenti

contro l'arte e la natura, parodiava gli argomenti di discussione di Roma; egli ribelle, egli scomunicato, egli in nome del principio d'autorità destinato a ben altri roghi. E non sentiva che la riforma d'Italia era il rinascimento pagano;... e tra le ridde de' suoi piagnoni non vedeva, povero frate, in qualche canto della piazza sorridere pietosamente il pallido viso di Nicolò Machiavelli».

Non meno feroce contro il Savonarola è il De Sanctis, quando scrive che sullo scorcio del Quattrocento il domenicano sorse a «turbare i baccanali.... e parve l'ombra scura e vindice del Medio Evo che riapparisse improvviso nel mondo tra frati e plebe, e gitta nel rogo Petrarca, Boccaccio, Pulci, Poliziano, Lorenzo e gli altri peccatori, e rovescia il carro di Bacco e Arianna, e, ritta sul carro della Morte, tende la mano minacciosa e con voce nunzia di sciagure grida agli uomini: — Penitenza! penitenza! — tra questo canto de' morti:

Dolor, pianto e penitenza
Ci tormentan tuttavia:
Questa morta compagnia
Va gridando: — Penitenza. —
Fummo già come voi sète:
Voi sarete come noi.
Morti siam, come vedete:
Così morti vedrem voi.
E di là, non giova poi
Dopo il mal far penitenza».

Ben diversamente giudicano altri il Savonarola. Come dice Cesare Balbo, di lui chi ne fa un santo, chi un eresiarca precursore di Lutero, chi un eroe della libertà. Un San Filippo Neri ne venerava la memoria ed i protestanti tedeschi gli diedero in Worms un luogo d'onore a pie' del monumento di Lutero.

Io, evidentemente, non posso considerare il Savonarola, se non da un punto di vista filosofico. Lo si vuol dipingere come la reincarnazione della metafisica medievale, in conflitto con l'arte, e col programma di «rimbarbarire l'Italia» e di ridurre la vita ad una lamentosa nenia di morte: si vuol indicare in lui la conferma che il Trascendente è la negazione dell'uomo. Ma la verità storica a me appare diversa: e non mi sembra affatto che le sue battaglie ed il suo fallimento siano una testimonianza contro la religione e la sua filosofia. Il suo animo

immacolato e forte — tale almeno il mio giudizio, che cercherò di giustificare — comprese il vero carattere della lotta, che si stava svolgendo. Egli pugnò da grande e non gli può essere rimproverata grettezza di idee in rapporto all'arte ed alla cultura; ma non seppe evitare, per mancanza di un senso completo della concretezza, gli scogli di deficienze, contro i quali la sua nave andò a battere e s'infranse.

***

Dai vecchi cataloghi dei suoi manoscritti — racconta Pasquale Villari nella sua *Storia di Girolamo Savonarola e de' suoi tempi* — apparisce come il frate domenicano avesse molto studiato la filosofia, lasciando anche parecchi lavori, di poi andati smarriti, fra i quali un compendio di quasi tutte le opere di Platone e di Aristotele. Le operette a stampa si riducono tutte in un sol volume, che contiene quattro piccoli trattati: *Compendio di filosofia, di morale, di logica* ed un opuscolo sopra la *Divisione e dignità di tutte le scienze.*

Nulla di straordinario troviamo nelle dottrine ivi esposte. Discepolo dello Stagirita e del Santo, gloria del suo Ordine, Tommaso d'Aquino, il Savonarola non ha formulato nessuna tesi originale in filosofia, tanto meno in metafisica, che egli coi suoi maestri stimava la regina di tutte le scienze filosofiche.

Nè, come crede il Villari, c'è qualcosa di nuovo nella teoria intorno ai diritti della ragione. Il *Trionfo della Croce* ripete bensì che non bisogna accettare altra autorità che la propria esperienza e la propria ragione: e già l'antico biografo suo, il Burlamacchi, lasciò scritto «che fino dalla prima infanzia non volle giudicar gli autori secondo la maggior fama, nè seguire quelle opinioni solamente che erano in voga, ma aveva sempre l'occhio alla verità ed alla ragione». Tutto questo, nel campo della filosofia, è puro tomismo, da non confondersi con la cieca e beota adorazione di Aristotele all'epoca della Rinascenza. Se il Savonarola non avesse al suo attivo altro che la sua speculazione filosofica, sarebbe stato dimenticato completamente.

Ben altro fu il suo merito. In quell'ora storica, in cui l'antica concezione metafisica sembrava soccombere, egli comprese

che una delle grandi ragioni del disastro si doveva cercarla nella immensa corruzione del tempo.

Le feste, le danze, le giostre tenevano occupato il popolo fiorentino. Lorenzo de' Medici si mescolava a questi sollazzi e componeva i suoi *Canti Carnascialeschi*, destinati ad esser cantati nelle mascherate del carnevale. « Oggi — rileva il Villari a proposito di quei Canti — non la nobile gioventù, ma l'ultima plebe gli avrebbe a sdegno, e l'andarli cantando per la città sarebbe giudicata un'offesa al pubblico decoro, nè resterebbe impunita. Allora essi erano invece la prediletta occupazione d'un signore lodato per tutto il mondo, e tenuto come il vero modello d'ogni sovrano, un prodigio d'accortezza, un genio politico e letterario ». Lorenzo si abbandonava ad una invereconda libidine; e, del resto, « artisti, letterati, politici, signori e popolo, eran tutti d'animo corrotto, mancava loro ogni virtù pubblica o privata, ogni sentimento morale. La religione o era strumento di governo o bassa ipocrisia: non aveano fede nè civile nè religiosa nè morale nè filosofica; neppure il dubbio pigliava forza nei loro animi. Dominava una fredda indifferenza per ogni principio; e nei loro volti pieni d'accortezza, pieni d'acume e di sottile intelligenza, appariva un freddo sorriso di superiorità e di compassione, ogni volta che vedevano sorgere qualche entusiasmo per le idee nobili e generose ».

Il Savonarola, giovanissimo ancora, in uno scritto *Sul dispregio del mondo* abbozzava un orribile quadro dei costumi dei tempi suoi, che gli apparivano come una nuova risurrezione di Sodoma e di Gomorra. Nel primo anno di vita claustrale compose la sua canzone *De ruina Ecclesiae*, dove alla casta Vergine, simbolo della Chiesa, chiedeva ansioso ed angosciato: « Dove sono gli antichi dottori, gli antichi santi? dove la dottrina, la carità cristiana, il candore antico? »; in risposta la vergine lo prendeva per mano, lo conduceva in una spelonca e gli sussurrava: « Quando io vidi la superba ambizione penetrare in Roma e contaminare ogni cosa, allora mi ritirai e mi chiusi in questo luogo, ove conduco la mia vita in pianto ». « Prostrato è il tempio e l'edificio casto », piangeva il Savonarola. Contro la degenerazione della Curia Romana, del clero e del popolo, tonò dal pulpito nelle sue prediche famose: « Nella primitiva Chiesa — esclamava — erano li calici di legno e li

prelati d'oro; oggi la Chiesa ha li calici d'oro e li prelati di legno»; e denunciava a tutti la nuova Babilonia, bollava con marchio d'infamia Alessandro VI, derideva i sacerdoti che «parlano contro la superbia e l'ambizione, e sonvi immersi fino agli occhi; predicano la castità, e tengono le concubine; comandano che si digiuni, e vogliono splendidamente vivere....». Nelle stesse chiese, poi, l'abuso di riprodurre come santi i ritratti dei contemporanei, scandalizzava giustamente ed irritava il Savonarola. Il Donatello si era valso del Poggio per modellare una sua statua di profeta; Filippo Lippi dipinse più volte, come Madonna, la sua amante Lucrezia Buti; fra Bartolomeo, prima del suo ravvedimento, ritrasse San Sebastiano in una posa così sconcia, che il quadro, come racconta il Vasari, si dovette rimuovere dalla chiesa, per le proteste dei confessori. Il *Giudizio universale* di Luca Signorelli; gli affreschi del Correngio da lui fatti per Donna Giovanna, badessa d'un monastero, e rappresentanti genî ed amorini ed una Venere nuda: queste ed altre innumerevoli opere d'arte, presentano nel miscuglio di scene cristiane e pagane, e sopratutto nella nudità delle figure, un esempio ed un indice dell'epoca.

Contro tutto questo, Savonarola, con una ferrea tenacia, con una inesorabile fermezza, insorse. Invano Lorenzo de' Medici studiò di cattivarsi l'energico frate dopo la sua elezione a priore: fra Girolamo non si degnò neppure di fare la consueta visita di ossequio al Magnifico, che pur aveva rifabbricato il convento di S. Marco; e quando fu chiamato al letto dell'agonia, andò e si dice che quella magnifica stanza sia stata testimone di una celebre scena.

Prima ancora di iniziare la confessione segreta, il Magnifico accennò al frate che tre peccati specialmente gli davano rimorso: il sacco di Volterra; i denari tolti al Monte delle fanciulle, cagione a moltissime di perduta vita; il sangue sparso dopo la congiura de' Pazzi. «Iddio è buono, Iddio è buono», ripeteva a lui il Savonarola; ma subito gli soggiungeva esser necessarie tre cose per ottenere il perdono: «E quali, Padre?» — rispose il Lorenzo. Il volto del Savonarola — cito dal Villari — divenne grave, e spiegando le dita della sua destra, egli incominciava a dire. Primo. Vi bisogna avere una grande e viva fede nella misericordia di Dio. — Questa io l'ho grandissima. — Secondo. Vi bisogna restituire tutto il mal tolto, o commettere

ai vostri figli che lo restituiscano per voi. - A ciò il Magnifico parve rimanere maravigliato e dolente; pure, facendo forza a se stesso, acconsentì con un cenno del capo. Il Savonarola levossi allora in piedi, e mentre che il moribondo principe si rimpiccioliva pauroso nel letto, egli sembrava divenire maggiore di sè, dicendo: — Ultimo. Vi bisogna restituire la libertà al popolo di Firenze.... — Lorenzo, raccogliendo quante forze la natura gli aveva lasciate in quel punto, volse sdegnosamente le spalle senza pronunziar più parola. E così il Savonarola si partiva senza dare l'assoluzione, senza che una vera e propria confessione si fosse fatta, ed il Magnifico, lacerato dai rimorsi, dava poco dipoi l'ultimo fiato».

Fu questo uomo di carattere, questa tempra d'acciaio che si propose di instaurare, in ogni campo, la concezione antica del suo San Tommaso. Il suo *Evviva Cristo* e la proclamazione di Cristo a *Re di Firenze* esprimeva non solo una riforma religiosa, ma — di fronte a Cosimo de' Medici, secondo il quale gli Stati non si possono governare col *Pater noster* — significava il proposito di sostituire al paganesimo imperante l'idea cristiana nella vita politica, sociale, scientifica, artistica, letteraria. I suoi quaresimali — dai primi tenuti a San Gemignano sino agli altri di Firenze; i suoi discorsi, i suoi commenti dell'Apocalisse sul pergamo di San Marco; le sue parole, i suoi scritti, i suoi gesti furono tutti animati da questa idea. L'Essere, il Trascendente, doveva brillare ancora agli occhi della sua città, dell'Italia e del mondo, come un astro che illumina e che dirige i passi dell'uomo e della società; l'oscura nuvolaglia pagana doveva venir spazzata via, inesorabilmente.

In questo, come nel ricercare le cause del fallimento d'un simile programma, sta il compito e l'interesse del filosofo; poichè bisogna chiederci se l'insuccesso fu dovuto ad un vizio intrinseco dell'antica dottrina, oppure dev'essere ascritto a colpa di Fra Girolamo Savonarola e dei suoi contemporanei.

***

Dapprima, però, non è superfluo discutere qualche accusa ripetutissima, sia nel campo positivistico che idealistico, contro il significato della battaglia savonaroliana.

Il Savonarola sarebbe stato un nemico del Rinascimento, ed un nemico cieco e barbaro che voleva calpestare i diritti della bellezza e dell'arte, in nome di un Medio Evo invano anelante ad una impossibile rivincita. Le sue diatribe ed i suoi provvedimenti contro dipinti osceni e libri immorali vengono rievocati insieme alle fiamme divoratrici delle *vanità* raccolte dai fanciulli nelle case. Si ricorda sopratutto che il 7 febbraio, l'ultimo giorno di carnevale del 1493, egli celebrava la messa solenne; donne e fanciulli si comunicarono; e nel pomeriggio, tutti uniti, andarono per la città in una grande processione, che giunse alla Piazza. Là, trovarono una gran piramide ottangolare, che «sorgeva all'altezza di 30 braccia, e girava nella base braccia 120. Era partita in sette gradini, sopra i quali si trovavano deposte tutte le *vanità* raccolte nel carnevale, la cui mostruosa immagine fu posta sulla cima della piramide: l'interno di essa era tutto pieno di materie infiammabili. La folla riempì subito la Piazza, ed i fanciulli furono disposti parte sulla ringhiera, parte sotto la Loggia dei Lanzi, continuando sempre a cantare canzoni religiose ed invettive contro al carnevale. Ad un segno dato, i quattro custodi misero il fuoco ai quattro angoli della piramide: il fumo e le fiamme si alzarono subito al cielo; le trombe della Signoria suonarono, suonaron le campane di Palazzo; e la moltitudine levò un tal grido di gioia, che parve quasi fosse spento in quell'ora il nemico del genere umano». Secondo molti — e cito ad es. Eugenio Müntz nel suo saggio sui *Precursori e Propugnatori del Rinascimento* — perirono molte opere importanti: «sotto il rogo, un mucchio di stoffe straniere, probabilmente fiamminghe, con figure impudiche; quindi una raccolta di ritratti di fiorentine; poi, carte da giuoco, dadi, scacchieri, e strumenti musicali, arpe, liuti, chitarre, ecc. Gli specchi, i vasi degli unguenti, le chiome posticce, non rammenteremo che per memoria; de' libri il Savonarola voleva arsi il Petrarca, il Boccaccio, il *Morgante* del Pulci, altri poemi cavallereschi. In cima, maschere e travestimenti.... Tanto era il valore delle opere d'arte dell'olocausto, che un mercante veneziano ne offerse 22.000 ducati; e fu punito, costui, della impertinente offerta col porre l'effigie sua in cima al rogo».

A simili rimproveri, ha già risposto il Savonarola stesso, sia con le sue teorie estetiche, sia coi fatti.

Nella sua operetta *Divisione ed utilità di tutte le scienze*,

una parte della quale è intitolata: *Apologetica del poetare: in poeticen apologeticus*, egli proclama: « Io non ho mai avuto in animo di condannare l'arte del poetare, ma solamente l'abuso che molti ne fanno, sebbene colle parole e cogli scritti si sia da non pochi cercato di calunniarmi ». Non l'arte, non l'antichità classica, non la civiltà greco-romana veniva da lui ripudiata; ma solo lo spirito pagano ed immorale che la ispirava e si voleva far rivivere. Raccomandò egli stesso Omero, Virgilio, Cicerone; e soggiungeva: « Ei vi son pure fra gli antichi di coloro che sdegnarono le cose turpi, che esaltarono le azioni generose di uomini forti: costoro bene usarono la poesia, ed io non posso nè debbo condannarli », per quanto voleva — per un criterio d'indole pratica — che questi poeti pagani fossero « studiati dopo una sana e ferma educazione cristiana ».

A proposito di dottrine intorno all'estetica, senza la pretesa di far di lui un precursore di Benedetto Croce, troviamo idee luminose in Savonarola, come fa constatare il Gruyer nel suo volume: *Les illustrations des écrits de Jérome Savonarole publiés en Italie en XV et en XVI siècle et les paroles de Savonarole sur l'art.*

Innanzi tutto, egli denunciò l'imitazione servile dell'antichità come contraria alla naturalezza dell'espressione e perciò alla bellezza della creazione artistica: « V'è una falsa genia di pretesi poeti, — tale era il suo lamento — i quali non sanno fare altro che correre dietro ai Greci ed ai Romani, ripetendone le idee, imitandone la forma, il metro, invocando perfino i loro medesimi Dei, nè sanno usare altri nomi, altre parole che quelle usate dagli antichi. Noi siamo uomini al pari di loro, ed avemmo da Dio eguale facoltà di dar nome alle cose che vanno ogni giorno mutando. Ma costoro si resero schiavi degli antichi, in maniera che non solo non vogliono parlare contro la loro usanza, ma non vogliono neppur dire ciò che essi non dissero. E questo non solamente è un *falso poetare*, ma è anche una peste perniciosissima alla gioventù ».

Inoltre, egli sembrò intuisse che l'arte è espressione, nonostante che in molti passi abbia difeso una concezione pedagogica dell'arte. « Ogni pittore — diceva — dipinge se stesso ». Nè senza profondo significato era l'ammonimento suo all'artista, quando voleva che questi non si fermasse alle forme esteriori, ma penetrasse nell'animo d'una persona, dove unicamente

è la bellezza, la quale, se la persona è buona, diffonde sul corpo un raggio di splendore divino.

Se, del resto, si accalorava tanto contro il nudo, non era già — è il Pastor, che lo riconosce con altri — per riprovare lo studio del nudo e del suo uso nell'arte, ma solamente perchè da tanti lo si faceva ministro di corruttela, speculando sulla sensualità. Nelle chiese, diceva, bisogna rispettare la santità del luogo e dovunque bisogna ricordare che Aristotele stesso non voleva che si dipingessero figure disoneste, non fosse che per riguardo ai fanciulli. « Voi — continuava, dirigendosi agli artisti — vestite e ornate la Vergine Maria alla foggia delle vostre cortigiane e le date i lineamenti delle vostre amasie. E li giovani vanno poi dicendo a questa donna ed a quest'altra: costei è la Maddalena, quello è san Giovanni, ecco la Vergine, perchè voi dipingete le loro figure nelle chiese, e questo è un gran dispregio delle cose divine. Voi dipintori fate male assai; e se voi sapeste, come so io, lo scandalo che ne segue, certo nol fareste ». Era — come appare — una regola pratica, che nulla aveva a che fare con le teorie estetiche.

Se ora guardiamo ai fatti, il Savonarola non solo non può essere definito un nemico dell'arte e della cultura, ma deve venir salutato come benemerito dell'una e dell'altra.

Il *bruciamento delle vanità*, osserva il Villari, è un argomento rettorico. Negli antichi storici del Savonarola si trova appena qualche ricordo di quelle accuse. Come mai ciò? « È credibile che il Savonarola avesse potuto, senza incontrare ostacoli, anzi generalmente lodato, bruciare statue o codici preziosi, quando gl'Italiani facevano lunghi e pericolosi viaggi per ricercarli, spendevano la vita e la fortuna per averli? È egli credibile che, nel secolo di Marsilio Ficino e d'Angelo Poliziano, nessuna voce si levasse a condannarlo? Anzi che continuasse ad avere tra i suoi più grandi ammiratori i principali artisti ed eruditi? È mai credibile che Girolamo Benivieni, erudito e poeta, scrivesse canzoni per un tale bruciamento e lo esaltasse; che il Nardi, traduttore di Livio, e così caldo ammiratore degli antichi, accennasse con tanta noncuranza e disprezzo a coloro che ne mormoravano; e che un uomo come il Guicciardini lo descrivesse con tanta lode? »

Se vi furono esagerazioni, non è lecito nemmeno dimenticare che fu il Savonarola colui che salvò la biblioteca dei Medici,

uno dei più grandi tesori della cultura, in pericolo d'andare dispersa o di cadere in mano straniera. I frati di S. Marco si indebitarono, vendettero le loro possessioni; e nell'anno stesso, in cui avveniva il primo *bruciamento della vanità*, come pure per la medesima occasione nell'anno seguente, Savonarola gravava il suo convento d'un fortissimo debito, per tutelare ed acquistare « quella stupenda collezione di manoscritti greci e latini, quella raccolta di miniature preziose, che anche oggi resta nella Laurenziana, unica al mondo ».

Non minore era la sua ammirazione per le arti belle. « Infatti, dice il Villari, non era egli che fondava le scuole di disegno in San Marco? che voleva fare delle arti belle la professione dei suoi novizii, per sostenere col lavoro le spese del Convento, senza bisogno di limosine? Non era egli forse circondato sempre dalla schiera eletta dei migliori artisti del suo secolo? » Il Pastor — non certo troppo indulgente per il Savonarola — ammette il fatto che « in generale il nostro frate domenicano dalla parola potente esercitava una immensa efficacia su grande numero di artisti. Nel convento di S. Marco erano a quel tempo attivi i miniatori Benedetto, Filippo Lapacino ed Eustachio; i pittori Agostino di Paolo del Mugello, Agostino de' Macconi, Andrea da Firenze e primo di tutti fra Bartolomeo della Porta; finalmente gli architetti Domenico di Paolo e Francesco di Prato, non che due della famiglia Della Robbia. Ma eziandio fuori delle mura del chiostro era grandissimo il numero degli artefici che si hanno a dire seguaci del Savonarola. Basti qui far cenno dei pittori Sandro Botticelli e Lorenzo di Credi.... a cui si aggiunsero il Perugino e l'architetto Cronaca, gli scultori Baccio da Montelupo, il Ferrucci, Baccio Baldini, Giovanni dalle Corniole e Michelangelo. Su fra Bartolomeo e Sandro Botticelli tanto potè la tragica morte del loro maestro, che il primo per qualche anno, il secondo per sempre non vollero toccar più il pennello. In una serie di opere d'arte allora compite si può comprovare con certezza l'efficacia esercitata dal Savonarola. Il che vale in ispecie dei commoventi lavori in terra cotta di Giovanni della Robbia, che hanno per soggetto il pianto per il morto Salvatore. La morte di Cristo, i lamenti per essa, che il Savonarola nelle sue prediche descriveva con parole così toccanti, non furono mai come allora rappresentati in Firenze con tanta frequenza. Pietro Perugino negli ul-

timi anni del secolo XV si è quasi esclusivamente occupato di tali soggetti; lo stupendo affresco monumentale della *Crocifissione* nella sala capitolare di S. Maria Maddalena de' Pazzi, la *Deposizione dalla croce* nel Palazzo Pitti, *Cristo nell'Oliveto*, *Cristo sulla croce*, e la *Pietà* nell'Accademia di Firenze appartengono tutti agli anni 1494-1497». Finalmente, per tacer d'altro, è da tutti ammesso l'influsso di Savonarola sul genio di Michelangelo, il quale, come ricorda il Müntz, «rimase attaccato per tutta la vita alle dottrine del frate, e ne divenne l'interprete più sublime: ciò che aveva depresso le anime deboli, si trasformò in forza ed eloquenza nell'anima del grande artista».

Se eccede il Rio nel suo *Art chrétien* quando esalta come restauratore dell'arte cristiana il Savonarola, è certo però che questi non fu un nemico del Rinascimento italiano in ciò che aveva di bello e di grande; ma, anima veramente assetata dell'ideale cristiano, vide gli errori ed il verme roditore di quel moto grandioso. Mosse allora in guerra, e, come sempre inevitabilmente accade anche nelle lotte più sante, commise degli errori, che debbono essere giudicati ponendoci dal suo punto di vista. Che le Corporazioni fiorentine degli orafi, e dei fabbricanti di stoffe che formavano la potente Arte della seta, fossero nemici acerrimi del riformatore, perchè questi con le sue diatribe contro il lusso danneggiava l'industria toscana, non è, come invece pare al Müntz, una grande accusa nè un motivo forte di condanna per il Savonarola. Ben altri furono i suoi sbagli e le cause della sua bancarotta.

***

Molti confondono l'astrazione, usata dalla metafisica, con l'astrattismo o la mancanza del senso della realtà. Abbiamo già avvertito, e lo diremo anche in seguito, che le due cose sono ben diverse.

Il processo astrattivo coglie negli esseri la loro natura od essenza, prescindendo dalle note individuali; l'astrattismo agisce non tenendo conto nè della natura degli esseri, nè delle loro particolarità. Il primo, adunque, è *un metodo della conoscenza*, legittimo in sè e necessario, data l'indole della intelli-

genza umana, che esige poi di venir completato; il secondo è *un metodo d'azione* deplorevole sotto ogni rapporto.

Savonarola fu un astrattista. Gli fece difetto il senso della concretezza e della realtà, così indispensabile per un combattente come egli era.

« Il suo animo poetico esaltato sino al fanatismo, — in questa critica io seguo il Pastor, — la sua ardente fantasia, il suo approfondirsi ne' libri profetici e apocalittici della Bibbia, e le predizioni di un Gioachino e Telesforo, generarono in lui la salda credenza di essere in immediata comunicazione con Dio e cogli angeli. Era convinto di udire voci e di vedere volti celesti ». « Quanto io vedeva in ispirito ed annunziava, dice nello scritto sulle visioni, era per me di gran lunga più sicuro, che non i primi principî dei filosofi ». A confermarlo in queste fantasticherie, concorsero da un lato il fatto che alcuni suoi vaticinî sulla venuta del re di Francia a Firenze si avverarono, e perciò si radicò in lui e nel popolo la convinzione della sua missione profetica: dall'altro la circostanza che nel convento di San Marco v'era un frate sonnambulo, di nome Silvestro Maruffi, che aveva frequenti visioni e teneva strani discorsi. Questo sonnambulo esercitò un influsso non leggero sul Savonarola, il quale si lasciò persuadere a tentare la prova del fuoco, in seguito ad una pretesa comunicazione di angeli avuta da fra Silvestro; e tutti sanno che il dibattito avvenuto se bisognasse gettarsi fra le fiamme col Sacramento in mano o senza di esso, si basava sulla rivelazione del disgraziato visionario. Il Savonarola era così convinto d'essere un profeta, che nella sua lotta contro Alessandro VI, sprezzando la scomunica ricevuta, celebrò in San Marco la Messa, distribuì la Comunione a molti e poi montò su di un pergamo di legno, costruito appositamente alla porta principale della chiesa, portando seco il Sacramento e gridando: « O Signore, se le mie parole non vengono da te, fulminami in questo momento! » Il suo esempio fu deleterio; gli eremiti vaticinatori del futuro crebbero a dismisura, e nel 1516 nel duomo di Milano — per ricordare un caso — un eremita toscano, laico, Girolamo da Siena, senza permesso dell'Arcivescovo, saliva il pulpito del duomo, terrorizzando il popolo con le sue profezie!

Questa mancanza di equilibrio e del senso della realtà spiega l'insuccesso, anche per i tristi effetti e le esagerazioni

irrazionali del Savonarola, sia talvolta in alcune frasi contro la scienza e l'arte, sia specialmente in certi metodi da lui propugnati nel campo della riforma morale. « Il biasimo continuo dei suoi emuli, voler lui della città di Firenze formare un solo convento e di tutti i suoi abitatori altrettanti frati e monache, non è infondato », dice il Pastor. Tre giorni alla settimana a Firenze si viveva di pane ed acqua; in due giorni solo si prendeva vino e brodo. Contrariamente ai sacri canoni, il Savonarola approvava l'entrata di coniugate nei monasteri senza il consenso dei mariti; alcuni genitori abbandonavano i figli per entrare in un convento. Donne esaltate, anche a mezzanotte andavano al duomo a bisticciarsi con gli avversari del profeta. In molte famiglie sorgeva la disunione e i *piagnoni* o *frateschi* lottavano contro gli *arrabbiati* con armi ridicole. Il giuoco veniva punito con la tortura; la bestemmia con la perforazione della lingua. I fanciulli penetravano nelle case con guardie di difesa, prendevano ciò che loro sembrava meglio, arpe, liuti, specchi, maschere, ritratti non belli, e a tutto poi, fatta una catasta, davano fuoco. I suoi fautori si vestivano spesso con strane fogge, per « essere pazzi per amore di Cristo ».

A precipitare, poi, completamente le faccende, il Savonarola pose il piede nel terreno spinoso della politica; e fu certo ammirabile per il suo amore vivo e fervido della libertà, per la costituzione democratica da lui fatta accettare, per le pubbliche gravezze mitigate, per l'usura soppressa e per l'amministrazione della giustizia ordinata. Ma anche qui, quali e quanti errori! Egli si spacciò, persino in politica, per profeta di Dio; faceva parlare Dio intorno al re di Francia (scostumato e leggero e da fra Girolamo, invece, riguardato come il riformatore della Chiesa), intorno alla grandezza di Firenze ed il riacquisto di Pisa; ed a tali predizioni aveva il coraggio di applicare le parole di Cristo: « nemmeno un iota resterà inadempiuto ». A nome poi di Dio, contro coloro che non la pensavano politicamente come lui, intimava che si tagliasse loro la testa e si confiscassero i beni; e la sua proposta era elevata a legge! Invece di una subordinazione della politica alla religione, egli giunse ad una teocrazia, in cui l'ordinamento democratico si identificava con la religione stessa.

Finalmente, io non insisto sulla lotta tra Alessandro VI e il Savonarola, sul nessun caso fatto della scomunica, sulla

minaccia d'un Concilio ecumenico per deporre il Papa, con la conseguenza d'uno scisma che avrebbe aggravato i disordini, sull'esperimento ridicolo del fuoco e sulla condanna. Simpatie per Papa Borgia nessuno può nutrirle; tuttavia, come diceva il Card. Newmann, parlando del Savonarola, « nessuna cosa si lascia migliorare per la via della disobbedienza; non era questa la strada per divenire un apostolo di Firenze e di Roma ».

Dinnanzi a tutti questi fatti, non c'è da stupire se la riforma, ideata a propugnata dal Savonarola, non ebbe risultati felici e se, dopo la sua morte, subito in Firenze si spense l'incendio suscitato da lui ed i suoi seguaci finirono nel ridicolo, quando una ventina di loro elessero a papa un plebeo ventinciquenne, Pietro Bernardino, che avrebbe dovuto inaugurare una serie nuova di Pontefici. Dopo un momento di religiosità spinta all'estremo, si cadde nell'indifferenza e nei vizî di prima.

Fallimento, adunque; ma non, come pretendono gli avversari della metafisica nostra, per un difetto congenito alla concezione savonaroliana, ma per colpa del riformatore. Egli con intuito fine e con sicurezza di visione si accorse che sul campo dell'etica si svolgeva una battaglia tra il Medio Evo ed il Rinascimento; scese in lizza; e se il combattimento non portò all'esito augurato e sperato, la colpa non è da attribuirsi al valore intrinseco della metafisica medievale. Il rogo, su cui il 23 maggio 1498 Savonarola saliva dopo quaranta giorni di prigionia e di tortura feroce, non incenerì un'idea, nè il carnefice la potè strozzare; quelle non erano fiamme distruttrici, ma purificatrici di un uomo e di un programma.

VI.

LA CONTRORIFORMA E TORQUATO TASSO

È diffusa presso gli storici della letteratuta italiana l'opinione che il Concilio di Trento e tutto quel moto che passa sotto il titolo di « Controriforma », sia stato deleterio per lo sviluppo dell'arte e del pensiero.

I nostri letterati ed i protestanti avevano fustigato gli uomini di Chiesa per la loro scostumatezza; e papa Adriano diede ragione agli accusatori, deplorando la piaga dell'immoralità nella Corte di Roma, nella Curia, nel clero e nel popolo. Il Concilio di Trento volle spezzare « quest'arma antica di guerra in mano agli avversari, riformando la disciplina.... Rimosso lo scandalo, — dice il De Sanctis — credea di aver tolta alla Riforma protestante la sua ragion d'essere, e stimò possibile una conciliazione. Ma la licenza dei costumi era il pretesto, e non la cagion vera e intima della Riforma germanica e della incredulità italiana, che era l'intelletto già adulto e libero, che non voleva riconoscere autorità di sorta, e reclamava la libertà d'esame ». A tale esigenza i Padri del Concilio, non solo non avrebbero dato alcuna soddisfazione; ma essi avrebbero negato il concetto moderno della libertà, incompatibile con la metafisica dell'essere, solennemente riaffermata a Trento.

Con ciò — secondo il De Sanctis, il Flamini nella sua storia letteraria su *Il Cinquecento* e molti altri — si arrestò ogni movimento filosofico e artistico; si ebbe « una stagnazione nelle idee, uno studio di fissare e di immobilizzare le forme ». L'aspetto della vita italiana mutò radicalmente; la Riforma, che aveva centri d'irradiazione specialmente a Napoli e nell'Istria, fu nettamente arrestata; si pose un freno alla corruzione dilagante; si videro moltiplicarsi le conversioni; il Brucioli, il Fla-

minio, il Folengo ed altri ritornarono alla più stretta ortodossia; la verità religiosa fu con precisione enunciata, proclamata, imposta.

« All'irrigidirsi del pensiero ne' dogmi immutabilmente fissati — proseguono i nostri avversari col Flamini — corrispose in arte uno studio meticoloso della tecnica perfezione. L'architettura, pur serbando il fare grandioso che aveva, si conformò a tipi invariabili, s'impose il giogo dei precetti de' classici, diventò fredda, compassata, tutta intesa a mettere in opera quello che le insegnavano i grandi tecnici, dal Vignola al Palladio, dal Serlio allo Scamozzi. La scultura, vanamente industriandosi d'emular le audacie michelangiolesche, per la via dello sforzato e del manierato, incamminavasi verso il barocco. Quanto alla pittura, Jacobo Robusti detto il Tintoretto e Paolo Caliari detto Veronese continuarono bensì degnamente le tradizioni della Scuola Veneziana; ma nel resto d'Italia nessuno adeguò allora le meraviglie dei grandi artisti dell'età anteriore, quali Raffaello, Andrea Del Sarto e Antonio Allegri da Correggio.... Subirono parimenti il tristo influsso dell'assolutismo politico e religioso le lettere, ridottesi per molta parte un trastullo vano dello spirito, nelle innumerevoli Accademie che pullularono da un capo all'altro della penisola. Di queste ragunate di sfaccendati parolai, ce n'era, e quante!, in ogni città, ce n'era in ogni villaggio ».

« Fu allora — continua il De Sanctis — che si formò l'Accademia della Crusca, e fu il Concilio di Trento della nostra lingua. Anch'essa scomunicò scrittori e pose dommi. E ne venne un arruffio, concepibile solo in quell'ozio delle menti.... L'Accademia della Crusca considerò la lingua come il latino, vale a dire come una lingua compiuta e chiusa in sè, di modo che non rimanesse a fare altro se non l'inventario. Chiamò puri tutti i vocaboli contenuti nel suo dizionario e usati da questo o da quello scrittore, e scomunicò tutti gli altri. Fece una scelta degli scrittori e, di sua autorità, creò gli eletti ed i reprobi. Così la lingua, segregata dall'uso vivente, divenne un cadavere, notomizzato, studiato, riprodotto artificialmente; e gli Italiani si avvezzarono a imparare a scrivere la loro lingua, come si fa il latino o il greco. Il Petrarca e il Boccaccio diventarono modelli così inviolabili come la Bibbia, e il *non si può* venne in moda anche per le parole ». Di qui le grammatiche, i dizio-

nari, i repertorî di frasi e di concetti; di qui lo stile di un Sperone Speroni, di un Bembo, di un Della Casa, di un Castiglione; di qui la lingua, una cosa viva, ridotta ad artificio. « Smarrito il sentimento dell'arte e della poesia, non rimase che un concetto prosaico di perfezione meccanica, la regolarità e la correzione »; pullularono commenti infiniti al Petrarca e al Boccaccio, ed insieme si sentì il dolore di non trovare in essi il genere eroico.

Tali, in breve, gli effetti che si attribuiscono all'opposizione della Chiesa di fronte allo spirito pagano del classicismo, dapprima in fiore. Certo, la Chiesa — confessa il Flamini — « seguitava a favorire gli studî classici in quanto si rivolgessero non alla sostanza, ma alla forma, e in quanto mirassero a far conoscere gli antichi tempi senza riguardo ai nuovi »; e così si spiega « il vigoreggiare non osteggiato dell'antiquaria, della numismatica, della bibliofilia, ed il gran plauso che anche fra gli uomini di Chiesa levò la *Gerusalemme liberata*, e il favore con cui fu accolto il dialogo *Della perfezione della vita politica*, serotino frutto del Rinascimento nel campo del pensiero. Eccezioni, del resto, e quel poema e questo trattato; chè il vero politico della Controriforma non è il Paruta, ma il Botero; l'opera d'arte veramente consentanea ai gusti della generazione coeva alla Reazione Cattolica non è la Gerusalemme Liberata, ma la *Conquistata* ».

Ecco come appare il Concilio di Trento agli occhi di questi studiosi: espressione d'un arresto di vita, tentativo di soffocare il mondo moderno, irrigidimento in ogni campo ed immobilizzazione. Il dogma e la metafisica dell'essere per contraccolpo avrebbero prostrato la forza creatrice dello spirito umano. In politica, « la consacrazione della monarchia assoluta sulle rovine de' privilegi feudali e delle franchigie comunali ». In morale, « la censura preventiva, stabilita già dal concilio lateranense, fu applicata con severità: fu costituita la congregazione dell'Indice. Sorsero nuovi ordini religiosi per la riforma de' costumi e l'educazione della gioventù: i teatini, i somaschi, i barnabiti, i padri dell'oratorio, i gesuiti.... L'istruzione cadde in mano a' preti e a' frati. Spirava un odore di santità ». In arte, la Crusca. Dovunque, la morte.

Non intendo confutare una simile interpretazione del Concilio di Trento, il quale non ha mai consacrato nè benedetto nessuna forma di governo, nessuna Accademia, nessuna ricetta

di oppio e di morfina. La sua lotta contro l'immoralità e la licenza fu forte, ma merita ogni plauso. Le sue relazioni con l'arte, e però le relazioni fra questa e la metafisica antica, son ben diverse di quelle descritte dai nostri avversari. È su una tale questione, che, venendo a discorrere anche di Torquato Tasso, conviene soffermarci.

***

La metafisica dell'essere, e, del resto, anche il dogma, non tolgono nè diminuiscono la libertà; solo la subordinano ed in tal modo la salvano ed impediscono che degeneri in licenza. L'esistenza di un punto fisso, vale a dire, la concezione vera, eternamente vera, e perciò immutabile, dell'Essere da cui dipendono tutti gli esseri, ha come conseguenza che l'attività di questi ultimi deve, nel suo svolgimento, osservare la legge morale; ma nè la libertà, nè il progresso vengon meno. Anzi, hanno l'*ubi consistam*, un punto di appoggio, che è centro e fonte di forza, vale a dire hanno Dio. L'attività libera, anche divinizzata e soprannaturalizzata, resta libera e capace di compiere passi nuovi e conquiste sempre maggiori in ogni campo, dal campo politico al campo dell'arte. Elevando ogni nostra attività, la grazia non priva quest'ultima delle sue caratteristiche speciali e della sua natura; l'arte resta arte, anche se l'azione di frate Angelico, quando dipinge, è santa e moralmente buona; e sempre per questo motivo un atto può essere moralmente ottimo e dal punto di vista del prodotto estetico criticabile o pregevole.

Secondo la metafisica dell'essere, applicata alla storia di quel momento, si sarebbe dovuto:

1.° rimettere in onore la concezione fondamentale della metafisica antica, la concezione della subordinazione, nel pensiero e nella vita, degli esseri all'Essere;

2.° riformare, con una educazione interiore, le coscienze, perchè ogni loro attività, privata e pubblica, fosse in relazione all'Essere;

3.° curare ogni e qualsiasi attività, perchè ciascuna si svolgesse nel campo suo, secondo le sue leggi e la sua speciale natura: per esempio, nel dominio dell'arte, far sì che all'in-

tensità ed al fervore d'una vita nuova, cristianamente ispirata, rispondesse l'espressione artistica perfetta di essa.

Si sarebbe dovuto tener ben distinti anche qui i tre concetti di metafisica, di vita, di arte; nè si può dire che la Chiesa abbia fatto delle confusioni in proposito.

Programma del Concilio di Trento e della Controriforma fu l'elevazione cristiana della vita. Figure immortali ed ancora viventi nell'animo del popolo nostro, come — per citarne una sola — San Carlo Borromeo, — ci rammentano quanto fosse sentito l'ideale d'una tale riforma, e come venisse eroicamente e santamente perseguito.

Se ciò non esulasse dallo scopo di questo lavoro, non sarebbe difficile paragonare l'insuccesso savonaroliano con le vittorie della Controriforma. Savonarola e San Carlo Borromeo potrebbero servire ad un confronto eloquente. L'uno mancò di finezza realistica e cadde nell'astrattismo; l'altro, nella esplicazione delle sue doti mirabili di organizzatore, mostrò quale dev'essere il senso di concretezza di chi vuol elevare e formare le coscienze.

Nessun contrasto, anche qui, fra metafisica antica, vita morale, arte e cultura. Quando, dopo pochi anni, il Card. Federico fondava la Biblioteca Ambrosiana, egli non faceva altro — come osserva Cesare Orsenigo nel suo bel volume su *La vita di San Carlo Borromeo* — che continuare la tradizione del suo santo cugino. Il quale amò tanto intensamente l'arte, che, se nei giorni tristi della fame e della peste distribuì ai poveri le tappezzerie del suo palazzo, sulle nude pareti volle però che restassero i suoi quadri e l'*Adorazione dei Magi* del Tiziano.

«Si suole con facile e superficiale pensiero contrapporre il Card. Federico a San Carlo, facendo di questi il tipo perfetto dell'uomo di governo e del Card. Federico lo squisito cultore delle arti; ma forse anche nel campo dell'arte l'uno non è inferiore all'altro; solo bisogna ricordare che l'attività di San Carlo fu in gran parte assorbita dalla riforma dei costumi del clero e del popolo, mentre il Card. Federico arrivò al governo della diocesi, quando larga parte di questo improbo lavoro era già compiuto. Che anzi, non solo San Carlo ebbe il gusto dell'arte forse quanto il suo dotto cugino, ma può dirsi che a lui risale il merito di aver contribuito all'educazione

artistica del cugino stesso». E l'Orsenigo fornisce le prove dell'amore del Borromeo sia per l'arte, come per la cultura.

***

Non una pretesa lotta della Chiesa contro i diritti della bellezza in nome dei diritti della bontà, ma ben altre furono le cause della decadenza artistica.

Il Rinascimento, per il suo astrattismo antistorico, non potè risolvere il problema critico delle relazioni fra l'arte e la vita, ossia fra l'arte e la morale. Anzi, il Poliziano — riassumo diversi capitoli d'un libro prezioso, *La fine dell'Umanesimo* del Toffanin — aveva bensì scoperto e ricopiato l'*Arte poetica* di Aristotele, che quella questione doveva necessariamente accendere: ma poi l'aveva riposto e riseppellito. Fu solo nel 1548 che il Robertelli presentò a Cosimo de' Medici il primo commento al lavoro aristotelico, che aveva trovato trascritto dal Poliziano. Ed in dieci anni il problema s'impose e dall'Italia fu consegnato al mondo.

Già il Vida, il Trissino, il Daniello si erano proposti la questione delle finalità morali dell'arte; già il Fracastoro, contro il Sannazzaro ed il Pontano, aveva sostenuto che l'arte non può essere concepita come pura soddisfazione al nostro naturale desiderio di bellezza, ma che l'artista deve avere preoccupazioni morali; e Francesco Robertelli, poi, col suo famoso commento, è stato «l'ultimo sincero edonista della poesia che mette per caso le basi del moralismo».

L'opera di quest'ultimo provocò un vespaio, che il Toffanin ha così meravigliosamente e pazientemente ritratto. Moltissimi furono gli scritti, occasionati da quella polemica; a me, però, basterà ricordare due episodi.

Innanzi tutto, Benedetto Varchi, credendo di ricondurre «la Poetica al gran cuore della Scolastica medievale come il figliuol prodigo all'ovile», tentò di snaturare il concetto di poesia. L'arte non sarebbe più bellezza di espressione, ma soltanto strumento della morale e della politica, mezzo di conversione a Dio ed aiuto alla Chiesa. C'insegna San Tommaso — egli scrive — «che tutte le cose che sono sotto il primo cielo furono fatte e ordinate per cagione dell'uomo, cioè per

aiutarlo a conseguire la perfezione e la beatitudine sua. Laonde essendo la poesia una di quelle cose che sono o si fanno sotto il cielo, non potremo errare dicendo che il fine della poesia è far l'uomo perfetto e felice. Anzi è tanto chiaro che l'ultimo fine di ciascun poeta è di condur l'uomo alla sua felicità che niuno nol può nè debbe negare»! Ed in forza di un tale curiosissimo ragionamento, avrebbe voluto che lo Stato, e quindi la religione, intervenissero a far applicare le regole, che tenessero in freno la poesia.

L'altro episodio si riferisce alla polemica intorno alla tragicommedia del Guarini, il *Pastor fido*. Il Guarini escludeva ogni pur lontanissima subordinazione dell'arte alla morale, per una ragione molto strana: la morale — osservava — è un assoluto, l'arte non è altro che favola. « Dunque, o Dio eterno, ridurre la morale a ministra di favole? » Allora, di questo passo, proseguiva, si dovrebbe ragionare così: « La favola è azione di felicità, la felicità è quel fine importante dell'Etica e il fine dell'Etica è la felicità umana: dunque la felicità umana è una favola»!

Giason De Nores e Bernardino Summo, rappresentanti dell'estrema destra moralista, risposero scagliandosi contro gli edonisti guariniani. Ed anzi, andarono più in là: bussarono alla porta dell'Inquisizione per richiamare l'attenzione sulla questione; ma l'inquisitore diede loro torto.

Quest'ultimo fatto non deve sorprendere.

Già dapprima, un Vescovo, il Minturno, aveva criticato la concezione moralistica della poesia; e quantunque dopo il Concilio di Trento avesse cambiato parere, egli aveva enunciato idee belle a proposito dell'Arte poetica. L'arte poetica, diceva, è un'astrazione; di arti poetiche ve ne sono tante quante i poeti. È cattivo poeta — ecco l'unica regola — colui che non si esprime secondo la sua natura ed i suoi sentimenti: « malum esse poetam qui rem minus recte, hoc est aliter quam natura sua effingat, exprimi aut probe nequaquam posse, quod imitantis intelligentiam fugit ». La Chiesa, poi, nulla aveva insegnato o fatto, che anche lontanamente potesse venir interpretato come una riprovazione dell'arte; ed anzi favoriva quest'ultima, pur opponendosi al tentativo di introdurre con essa uno spirito pagano, demoralizzatore della coscienza e distruttore di tutto il Cristianesimo.

***

Queste dispute avvenute intorno alle relazioni fra arte e morale — ed io ho rievocato solo qualche parte del lungo e curioso dibattito — dimostrano l'assoluta incomprensione di molte ottime persone di quell'epoca di fronte al vero problema. La Rinascenza sacrificava la morale sull'altare dell'arte; alcuni uomini della Controriforma (e la colpa non era della metafisica dell'essere, nè dei dogmi definiti dal Concilio di Trento) sacrificavano l'arte sull'altare dell'etica: due errori, due estremi, da evitare. Arte, morale, metafisica sono connesse, ma distinte; purtroppo, questi loro rapporti non sono stati allora compresi; e la reazione cattolica, nata da un nobilissimo impulso, fu l'occasione, il pretesto, per formalismi in antitesi con le esigenze estetiche, tanto che a torto molti confondono il moto originato dal Concilio di Trento con le degenerazioni del secentismo, ovvero considerano come una conseguenza della metafisica dell'essere un'estetica pedagogica o moralistica!

Ma anche i reazionari — è il Toffanin che lo mette giustamente in rilievo — avevano un'anima di verità. La vera poesia, essi pensavano, dev'essere sintesi di arte, di pensiero, di vita e profondità di coscienza. Dante era stato perciò il vero poeta ed occorreva ritornare a lui. Il Varchi stesso risuscitava il culto dantesco. « Come col fiorire del Rinascimento, gli uomini sentirono svanire dentro di sè i grandi pensieri del Medioevo, così, con l'illanguidire di quello, risalirono a galla le ansie e le inquietudini che un'età di crisi, orgogliosa e splendida, nell'aspetto, come la pienezza dei tempi, aveva interrotto.... Il risvegliarsi dallo stato d'animo del Rinascimento fu come il risveglio da un sogno; il Medioevo si svelò non morto e Dante apparve grande e vero come non era mai stato ». E di Dante « si nutrì la meditazione di Michelangelo in quel suo possente anelito a un'arte che fosse espressione di tutto l'uomo, in quel suo disgusto del Rinascimento come d'un mondo che non era abbastanza per lui ».

Era questa la via da seguirsi. Purtroppo Torquato Tasso non la percorse che a metà.

*
* *

Carducci, parlando della *Gerusalemme Liberata* — poema eroico e religioso — così dipinge il Tasso e il suo significato:

«L'Europa latina pareva su quelle prime accettar con fervore il rinnovamento cattolico che la Chiesa tentò opporre nel concilio tridentino alla riforma protestante: tutta l'Europa cristiana sentiva minacciata la sua civiltà dall'impero ottomano: suonava ancora dai mari il fragore della battaglia di Lepanto, l'ultima grande battaglia cristiana della quale tanta parte furono gl'italiani, l'ultimo cozzo glorioso tra l'occidente e l'oriente. Il tempo era opportuno, e il Tasso tale da poter sorgere poeta e del rinnovamento cattolico e della civiltà cristiana. Nessuna figura in fatti ha il cinquecento così seria e gentile come quella di Torquato Tasso. Egli è l'erede legittimo di Dante Alighieri: crede, e ragiona la sua fede per filosofia: ama, e commenta gli amori dottrinalmente: è artista, e scrive dialoghi di speculazioni scolastiche che vorrebbon essere platonici: innova, e teorizza. E, come Dante, ha sempre qualcosa da rimproverarsi nella coscienza sua di cattolico: al suo poema, pur essenzialmente religioso e cavalleresco, sovraintesse un'allegoria spirituale e morale: a ogni modo, teme sempre d'averlo fatto soverchiamente profano, e lo rifà purificato: nè anche del rifacimento si contenta, e finisce co'l poema della reazione. Egli è il solo cristiano del nostro Rinascimento: del quale per altro partecipa tanto, che il sensualismo nell'opera sua si mescola al misticismo; ed egli se ne addolora e pente, mentre il popolo se ne piace. Ma di questa duplicità dell'esser suo ondeggiante tra il sensualismo e l'idealismo, tra il misticismo e l'arte; ma di questa discordia della vita cui è condannato egli, cavaliere del medio evo, scolastico del secolo decimoterzo, erede di Dante smarrito in mezzo al Rinascimento, tra l'Ariosto e il Machiavelli, tra il Rabelais e il Cervantes: di questa duplicità, di questa discordia egli porta innocente la pena, e se ne accora tanto che ne impazza».

Di chi la colpa?

Secondo molti, dal De Sanctis a tanti storici della nostra

letteratura, la colpa fu dei critici, e dell'assillo delle regole, di tutta la grettezza insomma causata dalla Controriforma.

Il Tasso, si dice, visse in un mondo non più poetico, ma critico, ed egli stesso era ammalato di quelle tristi tendenze, di cui il pedantismo formalistico della Crusca e le discussioni or ora accennate erano sintomi sinistramente eloquenti.

Quando uscì il suo poema, che egli voleva «seriamente eroico, animato da spirito religioso, possibilmente storico e prossimo al vero o verosimile, di un meraviglioso naturalmente spiegabile e di un congegno così coerente e semplice, che fosse vicino ad una logica perfezione», i rimproveri dell'Accademia della Crusca, le accuse del Salviati che discuteva persino i punti e le virgole, in breve, la voce del pedantismo risuonò forte e petulante; e il Tasso ne venne malato del dispiacere e, quasi fossero assalti personali, trattò i suoi critici come nemici. In verità, il principal suo nemico era lui stesso. Si difendeva, ma con cattiva coscienza, perchè, professando i medesimi principî critici, sentiva in fondo di aver torto. E venne nell'infelice idea di rifare il suo poema e dare soddisfazione alla critica. Così uscì la *Gerusalemme conquistata*». Gli scrupoli fecero il resto: invano l'Inquisitore di Bologna tentò di acquietarlo; Tasso si era ficcato in testa d'essere incorso nell'eresia e non poteva darsi pace. Se poi, a tutto questo s'aggiunge, che in lui «pugnavano due uomini: il pagano e il cattolico, l'Ariosto e il Concilio di Trento»: se si rammenta che egli non fu un pensatore originale, e non gettò mai uno sguardo libero sui formidabili problemi della vita: se si concede che la religione della *Gerusalemme* «è una religione all'italiana, dommatica, storica e formale», dove c'è la lettera e non lo spirito, dove la vernice è costituita da cristiani che credono, si confessano, pregano, fanno processioni, ma il fondo è un mondo cavalleresco, fantastico, romanzesco, voluttuoso, che sente la messa e si fa la croce, tutto diventerà chiaro: e le imperfezioni del capolavoro, e lo scontento del poeta perchè il poema non era conforme al tipo religioso, come avrebbe voluto, e i suoi scrupoli, e la tragedia d'un'anima che era poi la tragedia d'un'epoca.

Contro tale tesi, il Toffanin, — con una cognizione di quell'epoca, davvero impressionante, — sostiene che non è questa la vera ragione della *Gerusalemme conquistata:* nè le regole, nè i pedanti, nè gli scrupoli, sono la causa principale di quanto

è avvenuto al povero Tasso; bensì essa sta nella questione dei rapporti fra storia ed arte.

***

Prescindiamo dal fatto che il Tasso, « questo Ebreo Errante dell'erudizione » si contraddisse mille volte di fronte alle correnti del suo tempo: ora tributava gran lodi al Robertelli e quasi quasi conveniva che il fine dell'arte è il diletto; ora era ligio al Maggi ed al Varchi; ora si lasciava conquidere dai ragionamenti del Minturno; ora bruciava incenso allo Speroni. Ma ciò che più importa è la questione delle relazioni fra arte e storia che il Castelvetro e il Piccolomini avevano dibattuto ferocemente, chiedendosi cosa sia la storia e come essa si presenti al vaglio della poesia. La polemica, come tutti sanno, doveva poi, fra l'altro, esser ripresa da Goethe e da Manzoni — dal rappresentante del pensiero moderno, per il quale la storia non è che il riflesso dello spirito dell'uomo, cosicchè la confidenza che noi possiamo prendere con essa è grande e legittima: ed il rappresentante del pensiero antico, per il quale nella storia opera la Provvidenza e perciò essa è cosa molto seria e sacra.

Fu la soluzione di questo problema che fece impazzire Torquato Tasso, dopo averlo lasciato oscillare fra il Piccolomini e il Castelvetro, con atteggiamenti talora pazzeschi e con tentativi così contradditorî, che anche oggi sviano spesso lo studioso del pensiero tassesco, sopratutto per il visibilio dei chimerici argomenti, proposti dall'interminabile inquietudine del loro autore.

La dimostrazione che ne dà il Toffanin mi pare convincente e ad essa rimando il lettore, il quale, contro il De Sanctis, e contro altri, rileverà come non è stato il Concilio di Trento con le sue definizioni dogmatiche e con le sue leggi disciplinari, e tanto meno è stata la metafisica dell'essere dal Concilio rimessa in onore, che rovinarono il povero Tasso: ma furono quelle polemiche e quelle false teoriche intorno all'arte ed alla lingua, od intorno alle relazioni fra la storia e la poesia. Di questi errori non si può nè si deve attribuire la colpa alla dottrina filosofica medievale nè al dogma: ma, caso mai, agli uomini del-

l'epoca. Non solo essi si impigliarono in superficiali discussioni, senza riescire ad elaborare il concetto di arte, di filosofia, di storia; ma anche l'orizzonte meraviglioso d'una nuova arte, che fosse degna dei figli di Dante, non potè produrre frutti. L'attuazione del disegno trovò ostacoli, non nello spirito religioso e nella riforma dei costumi, l'uno e l'altra glorie di quel tempo; ma perchè, ad eccezione del Tasso, grande malgrado le sue imperfezioni ed i suoi difetti, noi abbiamo avuto allora, come dice il Toffanin, « un'Italia disertata dal genio » e popolata di gente che aveva perduto un poco il concetto di poesia e di bellezza, anche se aveva il senso profondo ed il desiderio della perfezione morale.

VII.

L'ARTE DEL RINASCIMENTO

Una conferma delle idee espresse e degli apprezzamenti accennati a proposito di metafisica, arte e vita nel periodo dell'Umanesimo e del Rinascimento, si può avere osservando la splendida e superba primavera di bellezza, che in quei secoli allietò l'Italia e la rese immortale.

L'amore della magnificenza, la curiosità che fa sbocciare le fantasie, la brama di tutto ciò che è festa dello spirito, un senso raffinato di armonia, di gaiezza, di gentilezza, un profumo di grazia, un desiderio ardente, e sempre insoddisfatto, di finezza, perfezionarono in quel tempo il sentimento del bello e suscitarono una pleiade di artisti.

Come già accennammo, la risurrezione della bellezza pagana si verificò non solo nel campo delle lettere, ma anche in quello delle arti. « Quasi festanti necrofori, i vignaiuoli ed i contadini disseppelliscono marmi greci, — dice lo Schuré — torsi di Ercoli, di Apolli, di Veneri, che formano la meraviglia degli scultori.... Un popolo di eroi romani esce dalle proprie tombe e va ad ornare, sotto la forma di statue, le nicchie, le gradinate e le fronti dei palazzi. Sulla riva del mare, Tritoni e Nereidi riappaiono a fior d'acqua ed i giardini delle ville si ripopolano di Ninfe e di Fauni. Angioli ed amorini scherzano indifferentemente sulle pareti delle cappelle o dei salotti dei palazzi principeschi. Le fruttiere di cristallo sulle tavole del papa sono sorrette da sirene d'argento, e baccanti incoronate di pampini ricingono il vasellame d'oro dei cardinali ».

La bellezza celebra ovunque le sue vittorie. Basta scorrere la *Storia dell'arte italiana* di Adolfo Venturi, od anche l'opera di F. Malaguzzi Valeri su *La Corte di Lodovico il Moro*, per contemplare il carattere estetico del tempo.

A Milano « l'architettura militare dei cento castelli sforzeschi, disseminati da Bellinzona a Ventimiglia nell'immenso ducato e l'arte edilizia civile e religiosa di Bramante; la pittura con Leonardo da Vinci, col De Predis e coi minori; la scultura; le arti minori fiorentissime (la miniatura, la tarsia e l'intaglio, l'incisione, il ricamo, le industrie artistiche delle armi, degli arazzi, delle carte da giuoco) », il fatto che nel 1474 in questa sola città 15.000 persone erano addette alla lavorazione dei velluti, tutto ci dice quale fervore di vita nuova agitasse le menti. Uno slancio verso una bellezza non mai raggiunta nelle case e nei templi trasformava l'Italia. E poichè il fervore era spontaneo e sentito da tutti, dal principe al popolo, il risultato era magnifico.

Tesori d'arte, di ricchezza, d'eleganza, d'originalità spuntavano dovunque. Dagli ori per l'acconciatura dei capelli sino alle pianelle: dai vasellami delle mense sino ai ferri da cialde o ai sigilli d'argento per la cancelleria ducale; dalle cornici destinate a racchiudere quadri da altare ai ricchi soffitti, classicamente profilati, dove intarsiatori, intagliatori e pittori profondevano l'opera loro: dalle miniature dei messali, dei corali, dei manoscritti e dei diplomi, ai cori delle chiese, così pregevoli per l'eleganza degli intagli, per la finezza delle lesene, per la grazia degli intarsi, dovunque ed in tutti i modi la Rinascenza in Milano — e lo stesso si ripeta delle altre parti d'Italia — s'insinuava, per portar tributi al trionfo del bello.

Non erano soltanto le Corti, che esultavano nel sorriso di simili manifestazioni o che promovevano l'affascinante primavera. Anche nella classe media — constata Eugène Müntz nella sua *Histoire de l'art pendant la Renaissance* — grande era il posto fatto all'arte: « ad ogni famiglia occorrevano il « cassone » o il forziere nuziale, finamente scolpito o riccamente colorito; i gioielli, che i Ghiberti, i Verrocchio, i Ghirlandaio, non sdegneranno di cesellare; l'argenteria: la Madonna dipinta per la stanza matrimoniale; il libro di divozione in cui i più umili porranno, in mancanza di miniature, una stampa originale di Mantegna o del Moretto; poi i ritratti sotto tutte le forme possibili: medaglie di bronzo, quadri, busti in marmo; infine, per coronare l'esistenza terrena, la tomba che tende sempre di più a divenir monumento ». Vi fu in quel tempo una vera « orgia d'arte ». Emblemi, ornamenti, feste; barde di

cavallo, gonfaloni, stendardi, insegne, sgabelli, mobili, tavoli, lettiere, facciate di case e di palazzi, tutto era dominato dall'arte. « Persino gli strumenti micidiali di guerra sparivano sotto i fiori e gli arabeschi: si commettevano allora delle bombarde agli scultori più famosi. Dapertutto, insomma, una immaginazione sempre desta attendeva operosa ad animare ed abbellire la materia ». Sebastiano del Piombo non aveva torto quando diceva: « Credo, s'io vivo molto, che non andrà troppo si vedrà dipinto ogni cosa ». « Non c'era più tregua per l'occhio: ancora un passo e l'Italia si sarebbe trasformata in un gigantesco museo ». Le feste religiose e civili, il carnevale, le rappresentazioni teatrali, le nozze principesche, le entrate trionfali erano occasione di spettacoli, in cui l'arte spiegava una fecondità di immaginazione ed una varietà di risorse, superbe per magnificenza e per splendori. Una pleiade di uomini straordinari « portarono rapidamente l'arte italiana al suo apogeo ».

Eravamo in un'epoca, in cui molteplici fattori cooperavano armonicamente a simili conquiste ed a tali trionfi. Cause storiche, politiche, economiche e sociali, dalle Signorie e dalle Corti alla scoperta dell'America, alle ricchezze, al lusso sfrenato ed all'elevazione della borghesia: cause estetiche, come la risurrezione dell'antichità: l'impulso interiore: il lavoro perseverante delle generazioni precedenti: i progressi della prospettiva, dell'anatomia, della disposizione: la sincerità dell'osservazione e la leggiadra intimità del sentimento, disposate — per dirla col Müntz — alla pienezza e alla purezza delle forme rivelate dal mondo antico disseppellito: il segreto di trattare un soggetto con potenza drammatica e con libertà, tutto contribuì ad inaugurare un'êra nuova e a far balzare sul suolo d'Italia un esercito di grandi, che — agli occhi dei nostri avversari — è un esercito liberatore, un'armata poderosa, combattente col fascino della bellezza contro la concezione medievale.

***

Per discutere seriamente la questione, cominciamo a richiamare le varie teorie intorno a questo argomento.

Le possiamo ridurre a tre, delle quali solo la prima è recisa ed esplicita nel giudizio or ora riferito.

Questa prima teoria, adunque, parte da un fatto, ammesso anche da parecchi studiosi nostri.

Con l'arte della Rinascenza è la gioia che si effonde nelle sue libere e festose affermazioni, è la natura che viene glorificata, è l'uomo con la forza dei suoi muscoli e la bellezza delle sue forme che l'artista sente ed esprime.

Persino nelle opere religiose vibra quest'anima nuova, come fanno rilevare — con Maria Sticco nel suo lavoro su *San Bernardino da Siena* — anche molti altri scrittori. Già nel 400 la Crocefissione, è rappresentata, quando lo è, « con una soavità che compunge, senza far raccapricciare: nel capitolo di S. Marco Gesù muore fra una doppia schiera di santi d'ogni secolo e d'ogni ordine monastico, che sembrano confortarlo, mostrandogli in sè l'utilità del suo sacrificio. Le Marie e S. Giovanni preludiano, nella compostezza del proprio dolore, la suprema serenità del Perugino. Ma in generale gli artisti preferiscono i passi più consolanti del Vangelo e li inquadrano nella vita contemporanea. Benozzo Gozzoli e Gentile da Fabriano descrivono con gran sfoggio di particolari il presepio e l'adorazione dei Magi. Filippo Lippi rappresenta nella Vergine con Gesù e gli angeli la sua donna e i suoi bambini: Masaccio incarna gli episodi evangelici in uomini e luoghi del suo tempo; il Nelli e il Bonfigli, pur uscendo dalla terra più mistica d'Italia, celebrano i trionfi di Maria in uno sfarzo di tessuti d'oro, in mezzo ad angeli coronati di rose ed altocinti, come fanciulle danzanti al calendimaggio; la primavera si affaccia con i suoi prati fioriti e con i suoi alberi giovinetti sullo sfondo dei quadri, tra le arcate dei chiostri e sopra i recinti, ove l'Annunziata prega, oltre i cenacoli, oltre il Calvario ».

Quale differenza fra la letizia di queste scene, e gli spaventosi dipinti di altri tempi, con i *Crocifissi* dagli occhi sbarrati o dal corpo contratto nell'agonia!

« Per abbracciare, con un solo colpo d'occhio, — insiste lo Schuré nei suoi *Profeti del Rinascimento* — l'abisso che separa lo spirito cristiano del Medioevo e quello pagano del Rinascimento, rievochiamo un istante i tetri affreschi del Camposanto di Pisa, *Il trionfo della morte*, *Il Giudizio universale* e *L'Inferno* dell'Orcagna. E da queste cavalcate macabre, da questi orribili carnai, da queste caverne di tortura, passiamo

al museo di scultura del Vaticano, dove tutta la famiglia olimpica si distacca sul rosso intenso dei muri e nel suo candore marmoreo sorride del sorriso vittorioso degli Immortali. O ancora, discendiamo nelle cripte di Assisi, dove Giotto ci presenta San Francesco che riceve dalle mani di Cristo la Povertà in isposa, mentre che i diavoli assediano la Castità nella sua fortezza e l'Obbedienza, un dito sulla bocca, si circonda di angioli genuflessi, e passiamo subito dopo a contemplare il *Ratto d'Europa* di Paolo Veronese e le *Veneri* di Tiziano, che riscaldano del languore voluttuoso i loro talami ed incendiano tutto un paesaggio della fiamma del loro desiderio ».

Il contrasto fra il Medio Evo e la Rinascenza non potrebbe essere più acuto; e se qui dovessimo far storia dell'arte, non ci sarebbe difficile nell'esame dei capolavori dei singoli artisti — da Leonardo a Michelangelo — svolgere sempre più il pensiero indicato. Ma noi stiamo discutendo una questione filosofica e dobbiamo quindi ricercare qual è il significato di un simile contrasto, quale il suo valore dal punto di vista della speculazione delle due epoche.

Ed allora, sostiene questa prima teoria che l'arte della Rinascenza fu una negazione del Medio Evo e l'aurora d'una nuova religione, d'una nuova filosofia contro il Cristianesimo e la Scolastica. Lo si deduce — secondo molti idealisti e positivisti — dallo *spirito* che animò quella primavera di bellezza e dalle *forme* che essa assunse.

La tradizione medievale — scrive Émile Mâle nella sua opera *L'art religieux de la fin du moyen âge en France* — veniva uccisa dall'arte della Rinascenza italiana. Bisogna riconoscere infatti — egli dice — che il principio dell'arte medievale era in completa opposizione col principio dell'arte della Rinascenza. Il Medio Evo, finendo, aveva espresso tutti i lati umili dell'anima: sofferenza, tristezza, rassegnazione, accettazione della volontà divina. I santi, la Vergine, il Cristo stesso, non hanno altro splendore, se non quello che proviene dall'anima. Quest'arte è di un'umiltà profonda; in essa c'è il vero spirito del Cristianesimo. Ben diversa è l'arte del Rinascimento. Il suo spirito nascosto è l'orgoglio; l'uomo oramai basta a se stesso ed aspira ad essere un dio. La più alta espressione dell'arte, è il corpo umano senza veli; l'idea d'una caduta, d'un decadimento dell'essere umano, che per così lungo tempo

allontanò gli artisti dal nudo, non si presenta neppur più al loro spirito. Fare dell'uomo un eroe raggiante di forza e di bellezza, sfuggente alla fatalità della razza per elevarsi sino al tipo, ignaro del dolore, della compassione, della rassegnazione, di tutti i sentimenti che indeboliscono, ecco, con ogni sorta di sfumature, l'ideale dell'Italia del secolo XVI».

Tutto questo, mentre preludia alla vittoria del naturalismo nell'arte, proclama altresì che la natura e l'uomo, scomunicati e maledetti, ritornano con l'antichità risorta, divengono il nuovo dio, prendono il posto della divinità. Persino le Madonne e le scene cristiane sono soffuse del sole nuovo; la loro espressione, e la loro raffigurazione annunciano che il Medio Evo è morto. Il nudo risorge: e Paolo III vuole sul suo sepolcro due superbe statue di marmo nella bianchezza di una nudità perfetta, che sarà poi velata dai successori con drappi di zinco; pittori e scultori ci rappresentano Eva vestita soltanto della sua innocenza; il nudo entra e s'impone nelle chiese e canta contro i falsi pudori dell'epoca tenebrosa i diritti della bellezza e l'imperturbabile serenità di generazioni glorificanti la natura con attività meravigliosa e con gioia irrefrenabile.

Il pessimismo medievale in tal modo finisce; i campioni del Rinascimento — per usare la frase di Hegel — si sforzano di riconciliare il pensiero con la realtà, l'ideale col reale; l'antichità classica assume il significato profondo di un programma, che doveva poi essere in seguito riaffermato, e in pari tempo appresta i mezzi per esprimere le nuove aspirazioni con tutto lo splendore possibile: la filosofia di Platone dà a tali tendenze la consacrazione suprema ed un carattere di elevato spiritualismo, che distingue — come osserva il Müntz — la Rinascenza arrivata al suo apogeo, e che — specialmente per l'influsso del plotinismo risorto — presenta un'indole essenzialmente immanentistica. È la divinizzazione dell'uomo, della natura, della realtà; è la spiritualizzazione di tutto; è il naturale che si oppone al soprannaturale; è la filosofia nuova, la nuova metafisica, che vagisce in una culla ricoperta di rose ed a noi sorride con un aspetto lieto, ricco di promesse. Pur servendo in parte alla Chiesa, l'arte si è emancipata da essa, dalle sue leggi morali, dai suoi provvedimenti: la rivoluzione è compiuta ed i Papi benedicenti al Rinascimento non comprendono di trovarsi dinnanzi, piccolo ancora, il loro dominatore futuro.

***

V'è un'altra teoria, illustrata fra gli altri dallo Schuré, nel volume citato su i *Profeti del Rinascimento.*

Secondo lo Schuré, se entriamo nella coscienza di tutti questi artisti, se penetriamo nella loro vita interiore e nascosta, se non ci fermiamo alle loro opere, ma scendiamo nella loro anima, noi assistiamo ad una lotta ardente fra l'ideale cristiano e l'ideale pagano, ad un conflitto tra la fede e la ragione, ad un cozzo che dà diverse risultanti.

Nella maggior parte degli artisti i due mondi si mescolano in parti ineguali. Così, mentre il paganesimo più feroce trionfa con Benvenuto Cellini, nel Sodoma e nel Botticelli il sensualismo ed il misticismo si confondono insieme. Ma i quattro genî che come aquile si elevano, Leonardo, Raffaello, Michelangelo, Correggio, accarezzano un sogno temerario: la fusione dell'ideale ellenico e dell'ideale cristiano.

Per diverse vie, essi si lanciano verso la realizzazione del loro sogno. « Leonardo, genio universale, precursore dei tempi moderni, tenta questo miracolo d'alchimia con il genio della Scienza e dell'Intuizione. La sua sconfinata curiosità, la sua superba ed imparziale simpatia abbracciano il mondo. Egli scruta, come mago e come scienziato, il terribile mistero del Male, della Donna, dell'Androgine e dell'Uomo-Dio, e senza arrivare a spiegarli, ce ne lascia delle indimenticabili e fascinatrici visioni.

« Raffaello, angelo platonico, plasmato di grazia e di dolcezza, realizza la fusione dei due mondi in lotta producendosi col prisma della Beltà. Sotto i suoi raggi incantatori, *il Parnaso* ed il cielo cristiano, la Chiesa e *la Scuola d'Atene* si avvicinano e si completano in luminose armonie.

« Michelangiolo, Titano redivivo quale profeta geovita, tenta di rimodellare i due mondi con la forza della Volontà. Egli rievoca la storia biblica colla potenza plastica di un Prometeo e introduce il genio del Dolore nella scultura moderna. Nel suo carattere, come nella sua opera, si sente ruggire le rivolte di Lucifero e la folgore di Geova.

« Il Correggio, serafino disceso da un mondo superiore,

ma che sfiora appena il nostro globo maledetto, ci trasporta in sfere celesti. Là non più lotte, non più sofferenze, non più odio, ma pace, estasi e folgorio di luci. Là si realizza per l'Amore questa bellezza dell'Anima, che ricrea il cielo della vita, dopo d'averlo ritrovato in se stesso».

Un contrasto, adunque, tra l'antico e il nuovo, tra l'arte della Grecia e il Martire del Golgota, tra lo spirito e la materia, tra il divino e l'umano: e il titanico sforzo di superarlo, di risolverlo, di conciliare gli opposti: ecco, secondo molti, il significato di quel cielo d'arte, fulgente di stelle meravigliose.

***

La terza teoria ci è fornita dagli studiosi cattolici: e la possiamo vedere sia nel terzo volume della *Storia dei Papi* del Pastor, sia in una pubblicazione notevole del Broussolle: *L'art, la religion et la Renaissance*. Il Pastor si sofferma, di preferenza, sulla storia dell'arte di quel tempo; il Broussolle, di preferenza, la discute. L'uno e l'altro, insieme, ci dànno un giudizio molto accreditato fra i credenti.

1. — Per il Pastor, la copia infinita di creazioni artistiche del Rinascimento «costituiscono un criterio non disprezzabile per giudicare quanto la religione fosse altamente sentita e ci mostrano, a così dire, i testimoni simbolici della fede». Non solo, dunque, non vi sarebbe, in complesso, un contrasto tra arte e religione nella Rinascenza, ma «l'attività dell'arte in servigio, o almeno entro la sfera delle idee della Chiesa, si ritiene come la nota più caratteristica di quei giorni».

Sul campo, infatti, dell'architettura e della plastica decorativa, la tesi è evidente. «La forma antica venne ripresa; ancorchè cresciuta su dalle condizioni della civiltà pagana, essa non era, in sè, nè pagana, nè anticristiana, bensì neutrale. Nell'apprezzamento religioso e filosofico di uno stile architettonico, ciò che decide non può essere che lo spirito onde le opere del medesimo sono state innalzate, non già il giudizio per quanto appropriato sulla maggiore o minore perfezione estetica. Sicuramente a più d'uno storico dell'arte saprà male prescindere dal mondo della civiltà congiunto in origine colle antiche forme, e considerare le opere di architettura del Rina-

scimento solamente in quello spirito con cui le creava e intendeva la forte e credente tendenza d'allora. Appunto la confusione del criterio filosofico-religioso coll'estetico ha di spesso turbato assai il giudizio sull'arte dell'epoca del Rinascimento. L'arte cristiana di quel periodo cercava d'infondere nell'antico involucro lo spirito del Cristianesimo, di esprimere le idee cristiane mediante la forma antica, di adattare quest'ultima alla vita della civiltà cristiana del tempo suo. Così la penisola italica si venne ricoprendo di moltissimi edificî ad uso di chiesa, in parte nuovi e grandiosi, che formano tuttora l'ornamento ed il vanto delle sue città: ambizione municipale e pietà si davano in ciò la mano. Questa predica in pietra, sollevandosi verso il cielo, basterebbe da sola a provare come la fede fosse ancor sempre viva in tutte le classi della popolazione. Di questa vita fa testimonio altresì l'interno abbellimento, spesse volte straricco, delle case di Dio. Un catalogo anche solo approssimativamente completo delle opere d'arte, sorte nell'epoca del Rinascimento a scopi ecclesiastici, richiederebbe un apposito libro». Ed il Pastor dà in numerose pagine un elenco di alcuni fra tali capolavori del Ghiberti, del Quercia, del Donatello, del Brunellesco, di Luca della Robbia, di Rossellino, di Michelozzo, del Verrocchio, del Bramante, di Giuliano da Sangallo, di Michelangelo, del Sansovino e di mille altri. E conclude questo punto, riguardante l'architettura e la plastica decorativa, dicendo che «benchè non così forte come nell'ordine della letteratura, tuttavia anche in quello dell'arte era da temersi il principio di un moto del Rinascimento pagano insieme col cristiano. Per certo l'interesse e l'intelligenza della letteratura e arte classica non furono in Italia mai spenti del tutto: la gotica italiana seppe infatti intrecciare svariati antichi elementi formandone una lingua tutta speciale.... Così il Rinascimento nell'architettura non contraddiceva nè allo spirito del Cristianesimo e della Chiesa, nè al sentire nazionale e all'esterne condizioni di vita del popolo italiano».

Quanto alla pittura, ed in parte anche alla scultura figurativa, «le antiche reminiscenze son rare», ed il Pastor sottoscrive al giudizio del Gregorovius, il quale nella sua *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter* non solo definisce la pittura dell'epoca del Rinascimento come «il fiore più perfetto dello spirito nazionale italiano» ed un fiore sufficiente ad assicurare

alla patria nostra « l'immortalità intellettuale », ma soggiunge che la pittura d'allora « sempre riposò sul fondamento della religione, donde traeva la sua vita interiore »; essa era « l'interprete eletta dei misteri del Cristianesimo ed il suo più valido strumento ». « Specie la pittura su tavole, — prosegue il Pastor — tutta compenetrata di spirito religioso, ha raggiunto il sommo fastigio che la storia d'ogni tempo registri. Il cattolicismo, poi, era l'anima di questo svolgimento effettuatosi nella pittura di quell'epoca. Vero è che accanto all'indirizzo spirituale cristiano nelle pitture si mostra qua e là, però nel secolo decimoquinto soltanto di rado, una tendenza sensuale e pagana; ma precisamente dalle migliori produzioni traspira una religiosità pura. Così pittori e scultori gareggiavano nel glorificare la beatissima Vergine. In Raffaello questo soggetto forma il tema della sua vita, il filo d'oro che s'intesse in tutta la sua attività d'artista, come l'attestano i forse cinquanta dipinti di Madonna fatti di sua mano.... Il dolore della Madre di Dio è raffigurato nel modo più commovente nella *Pietà* di Guido Mazzoni, terracotta in S. Giovanni di Modena, nella *Pietà* di Giovanni Bellini in Milano e nel celebre capolavoro di Michelangelo. La *Cena* di Leonardo da Vinci, la *Disputa*, i *Cartoni* per gli arazzi della Sistina e la *Trasfigurazione* di Raffaello segnano il punto culminante della pittura cristiana. Oltre a ciò l'Italia, sebbene abbia largamente provveduto quasi tutti i musei dell'Europa, presenta tutt'oggi un inesauribile tesoro di opere pregevolissime di pittura religiosa ».

È bensì vero, dice il Pastor, che lo studio appassionato dell'antichità portò una modificazione coi soggetti mitologici e storici; « i soggetti religiosi, però, formano nel secolo decimoquinto ancora la pluralità; essi stanno cogli antichi circa nella proporzione del venti ad uno ». Così pure è innegabile che « i santi vanno perdendo in genere il loro nimbo, i loro attributi, talvolta eziandio il tipo tradizionale e portano spesso le fattezze dei contemporanei; e lo studio del nudo, indispensabile per una rappresentazione conforme al vero naturale, venne bensì per opera del Rinascimento esteso considerevolmente; nondimeno durante il primo Rinascimento figure d'uomo ignude sono rare; figure scoperte di donna s'incontrano quasi mai; i bambini al contrario vengono di frequente rappresentati ignudi. La religione, senza mostrarsi troppo gretta, teneva

ancora gli artisti entro ai debiti confini, i quali, se di tanto in tanto erano oltrepassati, soltanto nell'epoca del secondo Rinascimento vennero abbattuti».

In breve, il Pastor non esita a concludere che non solo abbiamo avuto pittori cristiani, come frate Angelico, fra Filippino e fra Bartolomeo della Porta; ma che «se noi volgiamo uno sguardo alla copia innumerabile di opere d'architettura, pittura e scultura che il secolo decimoquinto ha creato in Italia, non può esser dubbio che la generalità, malgrado l'influsso della antichità pagana, è tutta animata di spirito credente e religioso, e che l'arte d'allora era in sostanza veramente cristiana», Che importa se vi furono anche le «aberrazioni dell'arte», specie nel periodo successivo? Esse non giustificheranno mai l'idea che tra l'arte della Rinascenza e il Dio della religione vi sia incompatibilità.

2. — Di questa opinione ottimistica è fautore ad oltranza il Broussolle, il quale concede bensì che, a differenza dell'arte medievale, completamente ed esclusivamente a servizio della religione, l'arte del Rinascimento ha servito anche il naturalismo; essa però non dev'essere ripudiata, come se, da un punto di vista religioso, non la si potesse difendere: per quanto non sia la perfezione dell'arte cristiana e non presenti sempre una efficacia religiosa ed una virtù di edificazione che oggi noi possiamo desiderare, tuttavia non è da condannarsi. «Malgrado la sua glorificazione della natura, l'arte della Rinascenza seppe anche avviare alla sopranatura, glorificando altresì quest'ultima, nella misura in cui la cosa è possibile».

La tesi del Broussolle si basa sopra la distinzione fra il naturale ed il soprannaturale. «C'è la natura — egli osserva — e c'è anche la sopranatura, ed in nessun caso può accadere che l'una possa essere completamente annichilata e come assorbita dall'altra. Il soprannaturale non distrugge la natura, ma la rispetta anche nel momento stesso in cui la eleva ad una perfezione che non le era dovuta».

Vi sono quindi due errori da evitare: il *naturalismo* ed il *soprannaturalismo*.

Il *naturalismo*, a somiglianza di Pelagio, sostiene che non v'è se non la natura. Ed ecco, di conseguenza, la tesi carducciana, secondo la quale tra arte e Cristianesimo esiste un'opposizione assoluta e irreducibile. Il sistema naturalistico —

lo si noti bene — non consiste nell'affermare i diritti del naturale, ma nell'escludere quelli del soprannaturale; non nell'affermazione della natura, ma nella negazione della sopranatura.

Il *soprannaturalismo* va all'eccesso opposto e la Chiesa contro Baio ed i giansenisti l'ha condannato, difendendo la bontà della natura. Esso esalta la sopranatura fino a rinnegare radicalmente la natura. Perciò, nel campo dell'arte, come « la critica naturalistica » si applica allo studio dell'arte religiosa con la convinzione che l'arte è e dev'essere irreligiosa, la « critica mistica », al contrario, pensa che l'arte deve avere il più profondo disprezzo della natura od almeno deve ben guardarsi da essa, come dal nemico inconciliabile del soprannaturale.

Son due paradossi, che hanno un'anima di verità, in quanto il primo afferma la natura ed il secondo la sopranatura, ma che sono falsi in quanto escludono l'uno il soprannaturale, l'altro il naturale. I fatti stessi dimostrano la loro deficienza: « dove mai si è trovato un artista, così completamente mistico per grazia di Dio e sotto l'influsso d'un ambiente eccezionalmente cristiano, che abbia preteso di trattare famigliarmente il soprannaturale come se fosse puro spirito, senza ricorrere, almeno per farci sapere che lo faceva, a mezzi di espressione presi dalla natura? Sono incontestabilmente mistiche le purissime creazioni del Beato Fra Angelico da Fiesole: tuttavia hanno dei corpi, e non solo delle anime e non si riducono a simboli imitati dall'algebra e dal suo linguaggio. La sua arte, di conseguenza, non è la negazione irreducibile della natura. Egli dà la sua parte al naturalismo, che, nella sua opera, è un buon naturalismo ». E « che il senso della natura e la sua osservazione diretta non siano stati assenti dall'arte del Medio Evo, non si pensa più oggi a negarlo. Janssen ha scritto su tale questione osservazioni giustissime, le quali.... per quanto si applichino specialmente all'arte tedesca, conservano tutta la loro verità, se si studia alla loro luce la produzione dell'arte gotica francese. I vecchi pittori e scultori francesi non hanno avuto una avversione preconcetta contro la natura. Si inspirano ad essa e se ne servono. La Chiesa, a questo proposito, dava loro una direzione supremamente saggia: essi imparavano alla sua scuola che la natura non è irrimediabilmente cattiva; sapevano ricordarsi che, sotto il regno della grazia, è stata trasfigurata e si sforzavano, nella misura di cui erano capaci, di mostrarlo ».

Il naturalismo della Rinascenza non era dunque per sè in contrasto col misticismo dell'arte medievale quanto al suo contenuto, al suo oggetto. Lo era forse quanto al suo spirito? Il Rinascimento nell'arte non è forse stato una glorificazione della natura e dell'uomo contro la glorificazione medievale di Dio?

Per risolvere un simile dubbio, prosegue il Broussolle, occorre distinguere, nella natura, la *natura in generale* e questa natura speciale che è la *natura umana.*

La glorificazione della *natura in generale* non è mai negazione della divinità; non essendo mai stata viziata da una caduta originale, essa conserva con Dio le sue relazioni fondamentali e volute da Lui. Chi più di S. Francesco ha amato e glorificato la natura? Il *Cantico di frate Sole* non ci dice forse che glorificare la natura non esclude mai, ma può implicare la glorificazione di Dio? E si può forse sul serio sostenere che i contemporanei di Raffaello e di Leonardo, riproducendo le belle campagne umbre, abbiano negato Dio?

Diverso è il problema per l'*uomo*. La natura umana, essendo profondamente viziata dal peccato e turbata dalle passioni, — ed, anche rigenerata dalla grazia, conservando sempre le tracce della sua labe originale, — non può essere glorificata senza riserve, perchè si arrischierebbe di inneggiare al vizio ed alle cattive tendenze. Di qui la questione del nudo, della forza o meglio della violenza espressa da qualche statua, del modo di ritrarre una scena o la storia. L'espressione del male può essere pericolosa praticamente, anche se artisticamente è perfetta. Gli artisti della Rinascenza hanno dimenticato tutto questo: hanno creduto di poter glorificare pienamente, senza velarlo in alcun modo, la bellezza innegabile dell'uomo e ci hanno invitato a mirarla con occhio di imperturbabile serenità. Essi però «glorificando così la natura, non avevano il segreto disegno d'umiliare la sopranatura, di negare, in altre parole, nell'uomo l'opera di Dio.... Il naturalismo del Rinascimento non ha avuto, fortunatamente, questa tendenza empia». Ed esso, sempre secondo il Broussolle, merita molte attenuanti: con altri occhi e con un'altra anima si guardava allora e si valutava; e noi forse esageriamo in severità nel giudicare i dipinti che il Card. Bibbiena fece mettere sui muri della sua sala di bagno o le statue e le figure nude di quel tempo.

Comunque, «si cessi di opporre l'una all'altra, quando si tratta dell'arte e dei suoi rapporti con la religione, l'arte naturalistica e l'arte mistica. Non sono sorelle nemiche, poichè debbono prestarsi un aiuto reciproco.... Osiamo anche dire che l'artista, prima di pretendere di diventare sicuramente mistico, il che è senza dubbio una grande grazia, deve applicarsi all'osservazione coscienziosa della natura e studiarsi del suo meglio a tradurla pienamente».

Anzi, c'è di più. L'arte della Rinascenza, non solo ha glorificato la natura, ma anche la sopranatura. Certo, l'arte non può avere un influsso soprannaturale, non può conferire la grazia *ex opere operato*, nè può, anche volendolo, provocarla; essa può solo incamminarci dolcemente alle disposizioni necessarie, che favoriscono poi l'acquisto della grazia. Solo in questo senso, non soltanto nella Rinascenza, ma in ogni e qualsiasi epoca, si può parlare di glorificazione del soprannaturale da parte dell'arte.

Orbene, il Broussolle dedica il suo volume a mostrare come la pittura del Rinascimento, ben lungi dall'avere lo spirito anticristiano, nonostante il suo naturalismo, ha contribuito alla glorificazione del soprannaturale ed aggiunge che è persuaso di poter applicare la sua tesi «a tutto il complesso della produzione artistica d'allora, all'architettura, alla scultura, alle arti minori, anche alla musica — e si ha torto di farne così poco conto, — poichè fu con tutte le risorse dell'attività artistica, in una perfettissima armonia, che l'arte della Rinascenza s'è adoperata, nel culto cristiano, a glorificare Dio».

Non tutti i cattolici sottoscrivono all'ottimismo eccessivo del Broussolle e tanto meno al giudizio troppo benevolo — come diremo in seguito — che egli dà dell'arte del Rinascimento in rapporto all'uomo; moltissimi però accettano le conclusioni essenziali sue e del Pastor. Un illustre Padre gesuita, Carlo Bricarelli, conclude un suo pregevole saggio su *Il pensiero cristiano nel cinquecento nell'arte di Raffaello* con queste parole: «Conviene pure riconoscere che non ostante la depravazione morale di quell'età, cui doveva portare riparo il Concilio di Trento, il pensiero cristiano ha sempre tanto vigore di vita, che anima ed inspira i capolavori dell'arte italiana nel suo apogeo. Chè l'arte di Raffaello, e per i temi trattati e per l'altissima perfezione ideale onde li tratta, è arte cristiana

essenzialmente. Nè sarà mai abbastanza stimato il valore morale ed apologetico del fatto che le prove supreme della pittura, non solo cristiana, ma di ogni tempo, sono in Roma e nella dimora dei pontefici romani principalmente, nella Cappella Sistina, nelle stanze e nelle logge di Raffaello. Onde chiunque voglia conoscere la perfezione toccata fin qui dall'ingegno umano nell'arte del pennello, conviene che qui sopratutto venga a ricercarla: *ad limina apostolorum*». Ed ai critici anticlericali, obbiettanti la pretesa opposizione tra naturale e soprannaturale, tra Dio e l'uomo, tra la creatura ed il Creatore, molti cattolici replicano ponendo dinnanzi agli avversari la *Disputa del Sacramento* e la *Scuola di Atene*. La prima — nota lo Schneider nel suo saggio *Theologisches zu Raphael* — ci mostra come nel Rinascimento la Somma Teologica dominasse le scuole e facesse sì che la dottrina dell'Eucaristia, analizzata con acume veramente angelico ed esposta con inarrivabile chiarezza dal più grande teologo, fosse illustrata dal pennello del più geniale pittore; la seconda ci canta le glorie dell'uomo. Lo stesso artista — lo dice lo stesso Müntz — che ha creato con la *Disputa* «la più alta espressione della pittura cristiana ed il più perfetto compendio di quindici secoli di fede, compresi fra gli affreschi delle Catacombe e quelli dei realisti fiorentini», ha anche dimostrato con la *Scuola d'Atene* come l'ammirazione per il divino possa congiungersi con la glorificazione dell'umano. In genere, poi, — è sempre il Müntz, testimonio non sospetto, che parla — «se le convinzioni patriottiche e politiche hanno avuto poca influenza sull'opera dei più nobili genii del Rinascimento, in compenso sarebbe difficile esagerare l'ascendente che hanno esercitato sovr'essi le credenze religiose. La religione, lungi dal perdere il suo dominio sulle cose d'arte, sembra aver rinsaldato maggiormente i legami che ad essi le univano.... Come per il passato, è all'elemento religioso che i più grandi maestri, Leonardo, Raffaello, Michelangelo, fra Bartolommeo, Andrea del Sarto, il Luini, il Sodoma, il Correggio, Tiziano, Paolo Veronese, il Tintoretto e tant'altri devono le loro più sublimi ispirazioni. E chi mai dopo aver contemplato i *Profeti* della Cappella Sistina, gli *Atti degli Apostoli* di Raffaello, la *Madonna di S. Sisto*, la *Deposizione* e l'*Assunta* del Tiziano, la *Pietà* o il *Mosè* di Michelangelo, chi mai oserebbe ancora sostenere che gli artisti

del secolo XVI hanno eseguito le loro composizioni religiose con preoccupazioni troppo mondane, che non vi han messo abbastanza calore, che non hanno collocato abbastanza in alto il loro ideale?» Nè si ripeta, come fanno alcuni storici, che il Rinascimento ha spianato la via alla Riforma. Ben diverso è lo spirito religioso e fanatico che ispira questa, a confronto dell'altro. «Il solo fatto che la Riforma ha sopratutto trionfato nei paesi dove il Rinascimento aveva gettato meno radici — Germania, Boemia, Ungheria, Inghilterra, Danimarca, Svezia e Norvegia — non prova ad esuberanza che le due correnti non avevano nulla di comune?» «Il protestantesimo — dichiara il P. Daniel — il protestantesimo che non è riuscito a penetrare nella patria di Raffaello e di Michelangelo, trionfa al contrario nelle città gotiche di Sassonia, dove non sorge nessun Partenone, nessun colonnato dal gusto antico, dove nè la tela nè il marmo hanno richiamato alla vita i tipi dell'antica Grecia, i suoi eroi, il suo Olimpo». La concezione cattolica, in breve, nulla ha da temere dall'arte di questi secoli.

***

Queste tre valutazioni diverse dell'arte del Rinascimento, che abbiamo fedelmente riassunte, meritano una parola di critica e di commento, specialmente per ciò che si riferisce ai rapporti tra l'arte di quest'epoca col pensiero medievale e cristiano.

L'opposizione assoluta, che la prima teoria vorrebbe proclamare, non sussiste, a mio parere, in nessun modo, nonostante che differenze notevoli esistano fra l'arte del Medio Evo e quella della Rinascenza.

1. — Innanzi tutto, se si ricerca *la genesi* e si segue lo sviluppo dell'arte dall'una all'altra età, si coglie subito, non un contrasto, ma una linea di graduale evoluzione. La storia dell'arte giustamente può essere definita col Broussolle come un continuo succedersi di «rinascenze». Dall'editto di Milano del 313 sino a Michelangelo ed a Raffaello, quale sviluppo artistico incessante! Dalle catacombe sino ai pittori del secolo XIV, al servizio della comunità credente e pregante, quale progresso! Ed è il Müntz stesso che inorridisce dinnanzi a certe

sintesi del Medio Evo. Si può forse sprezzare — egli si chiede — l'arte medievale «così originale e vivente, con le meraviglie dell'architettura romana e dell'architettura gotica, col suo popolo di statue, ora così maestose e raccolte, ora piene di forza brutale, di brio o d'ironia, qualità che rifulgono in così alto grado nell'opera troppo disconosciuta de' grandi scultori francesi del XIII e del XIV secolo, o ancora quell'ornamentazione così pittoresca e così profondamente nazionale, attinta dalla flora e dalla fauna di ciascuna provincia? Una tale intolleranza sarebbe oggi inescusabile»; e lo sarebbe molto di più per noi Italiani, se la rettorica contro l'oscurantismo medievale ci facesse dimenticare, ad esempio, i templi che sorsero allora come per incanto nelle varie città nostre, agili e snelli, colle loro guglie protendentisi verso l'azzurro, vivi e palpitanti dei sentimenti degli artisti e di un popolo credente. Il duomo d'Orvieto, d'Arezzo e di Siena, Santa Croce e Santa Maria Novella di Firenze, il Campanile di Giotto a Firenze, ci ricordino almeno almeno che il Rinascimento — come riconosce il Müntz — «non sarebbe bastato per produrre un gruppo di opere vitali, là dove non forse preesisistito un gruppo di maestri attivi, intelligenti, ben dotati: insomma, un terreno propizio, una razza artistica, un ambiente veramente fecondo. Se no, tanto sarebbe valso pretendere di sostituire le regole all'ingegno, e creare dei grandi uomini col mezzo di buoni metodi, o ancora far assegnamento sulle formule per supplire all'ispirazione. Tra il Medio Evo e il Rinascimento (che non è balzato, armato da capo a piedi, dal cervello d'un grande artista o d'un mecenate prodigo) il distacco non è stato dunque così brusco come si potrebbe credere: la prova è che si cercherebbe invano nel secolo XV un centro di qualche importanza, la cui vitalità non si fosse già manifestata nel XIV o nel XIII. Esempi ne siano Firenze, Siena, l'Umbria, il Veneto, la Lombardia, dove, dapertutto, la messe preparata dagli artisti gotici giunge alfine alla sua piena maturità.... Il Rinascimento ha perfezionato; esso non ha improvvisato, non l'ha rotta violentemente col passato, ed è perciò che ha gettato così profonde radici».

Certo, il Rinascimento ha segnato un progresso splendido ed immortale per l'arte. Gli artisti, dapprima scarsi di numero e talvolta di mediocre valore, si sono poi moltiplicati e perfe-

zionati. Ma sia chiaramente detto che l'arte non era sconosciuta neppure nel Medio Evo, anche se allora essa era bambina in confronto agli sviluppi posteriori. Animi innamorati della bellezza vibravano *anche* in quel tempo, che vien chiamato tenebroso; e furono i precursori della Rinascenza, furono la sorgente remota di quel fervore e di quell'entusiasmo per l'arte, che divampò come un incendio.

A poco a poco la tecnica si perfezionò; ed a tutti è noto « come i Primitivi cercarono di svincolarsi dalla rigidezza bizantina senza riuscire a liberarsi da quell'involucro, malgrado la loro potente espressione: come per il solo suo genio e sotto l'ispirazione di San Francesco, Giotto seppe introdurre un vivo e commosso senso e talvolta una sapiente composizione nei suoi quadri della *Storia Santa* e della *Leggenda Francescana:* come la pittura scoprì la scienza della prospettiva con Paolo Uccello, la precisa osservazione e la fermezza del disegno con Masaccio: come in seguito la risurrezione della scultura greca trovò una forte ripercussione nelle svelte statue del Donatello e nei meravigliosi bassorilievi in bronzo del Ghiberti: come in fine con Raffaello e Michelangelo tutte queste magie combinate insieme generarono un nuovo ed inatteso mondo di grazia, di forza e d'incomparabile maestà ». Giorgio Vasari, nelle sue *Vite dei più eccellenti pittori, scultori ed architetti*, può tessere la biografia di centocinquanta artisti, « esuberante fioritura di talenti – esclama lo Schuré – che eguaglia quella dell'antica Grecia. Non uno di essi che non abbia la sua distinta personalità ed il suo penetrante fascino. Vi si trovano facilmente una ventina di scuole ed una dozzina di temperamenti di prim'ordine, come Giotto, Brunelleschi, Donatello, Angelico, Mantegna, il Veronese, il Tiziano e il Tintoretto ». E « al di sopra di questa folla multicolore e di questi brillanti corifei », s'elevano Leonardo, Raffaello, Michelangelo, Correggio.

Lo so: tutto questo è un fatto, che riguarda l'*origine*, non il significato dell'arte della Rinascenza. Ma già la genesi storica sembra avvertirci che non c'è un'opposizione essenziale fra l'arte medievale, con tutti i suoi difetti, e l'eleganza e perfezione artistica del Rinascimento.

2. — La differenziazione fra le due epoche non consiste nemmeno nel *contenuto* dell'arte, quasi che il « misticismo » medievale fosse da contrapporsi al « naturalismo » del secolo

XIV, XV e XVI, o quasi che un artista come Frate Angelico od uno scultore cristiano non potesse possedere bellezza di espressione, perfezione di tecnica, preoccupazioni di studiare la natura e di imitare le forme dell'arte antica.

Non è il contenuto, quello che caratterizza l'arte d'un tempo; l'uomo e la natura possono essere cristianamente concepiti; e la figura d'un santo può venire paganamente espressa. Ciò che importa è lo spirito vivificatore, non la materia, — come in una persona vivente, ciò che la costituisce nella sua essenza non sono le molecole che la compongono e tanto meno le vesti che porta, ma l'anima sua.

Dovrebbero, perciò, oramai abolirsi le declamazioni contro il Cristianesimo e contro il Trascendente, nemici dell'uomo e della natura. Secondo la concezione metafisica medievale, la natura e l'uomo provengono da Dio, ossia dalla Bellezza per essenza; sono, quindi, belli e sorgenti di gioia. La Bibbia celebra le meraviglie dell'universo ed i Padri della Chiesa hanno analizzato con delicatezza e con arte ammirevoli l'animo umano. Nessuna opposizione può sussistere per il cristiano tra la natura o l'uomo, e l'arte. Cristianesimo e filosofia antica vogliono soltanto che sia conservato l'ordine; che alla natura, cioè, non sia sacrificato Dio, nè alla carne lo spirito. Le teorie estetiche, osannanti alle primavere elleniche risorte in lotta contro il Dio della religione e della filosofia cristiana, sono confutate e superate dagli stessi principî fondamentali della metafisica nostra. Su questo punto non vedo come si possa dissentire dalla tesi del Broussolle.

3. — Un casellario cervellotico è, poi, senz'altro da stimarsi quello di alcuni, che bollano di « pessimismo » l'arte *cristiana* del Medio Evo e di « ottimismo » l'arte *pagana* della Rinascenza, concludendo — com'è ineluttabile, — che la vecchia arte era un segno dell'erroneità d'una dottrina e d'una metafisica negatrice della vita, della gioia, della energia, in una parola, di tutti i valori umani; mentre l'arte nuova è un sintomo della verità gioconda d'una nuova concezione.

Il Cristianesimo e la metafisica dell'essere non sono nè pessimisti, nè ottimisti: nè vogliono la disperazione, nè insegnano che a questo mondo non vi sono che aiuole di rose senza spine. Dio, il Trascendente, la creazione e la provvidenza, implicano una concezione della realtà non come irrazionale, ma come ra-

zionale. La parola «rassegnazione» significa l'obbligo di non disperarsi, di non guardare al male ed al dolore in sè con una visione antistorica, ma di mirare tutto dal punto di vista di Dio e perciò anche nel complesso della storia e nell'organicità del reale. E questo non è pessimismo desolato nè ottimismo beota; è serenità nel dolore, è forza, è stimolo a combattere, a progredire, a salire il Golgota della vita, sicuri che ogni croce prepara uno squillo di risurrezione e che persino il Barabba, — non per merito suo, ma della Provvidenza, — non passa invano nel mondo.

Senza paura di sbagliare, si può asserire che gli artisti, i quali hanno talvolta dipinto certi *Crocifissi* spaventosi, avevano nell'anima più letizia, che non gli Umanisti e gli uomini ridenti e sghignazzanti della Rinascenza. Quel Cristo non è mai stato una condanna della gioia e dei valori umani; solo rammenta che per giungere alla gioia vera e all'uomo vero, occorre sacrificarsi, crocifiggere le passioni, uccidere in noi il bruto ed il barbaro.

Preoccupato di questa idea, il Medio Evo trascurò spesso nella sua arte l'uomo e la natura; ma ciò non vuol dire che il Cristianesimo o la metafisica dell'essere avessero qualcosa da obbiettare allo sviluppo dell'attività artistica. Chi mai si sente il coraggio di asserire che il Trascendente, il Cristianesimo o la metafisica di San Tommaso siano in contraddizione col pennello che ritrae un meraviglioso panorama? Possiamo avere una visione lieta e festante, non certo suffusa di pessimismo, e che in pari tempo risponda perfettamente alle esigenze cristiane. Il delicato Fra Angelico – per ricorrere ancora ad un esempio già citato — può dipingere nel convento di S. Marco, stando in ginocchio, la testa di Cristo; può regalarci i «suoi angeli su fondo d'oro, vestiti di porpora, simili a candide vergini che suonano la tromba o il violino alla soglia del paradiso»; può far fiorire i più soavi gigli del misticismo, senza suscitare tristezza, nè melanconia in nessuno. Perchè mai, adunque, l'arte, che si ispira a Dio, dev'essere necessariamente tetra? Perchè mai chi tiene gli occhi rivolti al cielo non deve altro contemplare se non le nubi? Ecco una domanda imbarazzante per i difensori della prima teoria.

4. — Resta un ultimo problema; resta cioè da chiederci quale fu il principio animatore dell'arte del Rinascimento;

ed è qui — come vedemmo — che le valutazioni sono quanto mai differenti: mentre gli uni sostengono che l'arte fu allora del tutto pagana, e mentre il Pastor ed il Broussolle la ritengono in gran parte cristiana, lo Schuré la giudica ora pagana, ora cristiana, ora sintesi di pagano e di cristiano, di umano e di divino.

Osserverò subito che *a priori* sembra inconcepibile che il Rinascimento, l'epoca del paganesimo riaffermantesi nella vita e nei costumi, ci abbia dato solo un'arte cristianamente ispirata. Su quell'albero sarebbe stranissimo che fosse nato soltanto un simile frutto! Se l'arte è espressione, il Rinascimento doveva necessariamente esprimere anche la sua anima pagana. E così fu: molte di quelle opere artistiche ci rivelano un'epoca che non al Vangelo, ma si ispirava a dottrine opposte; ed il dimostrare una simile affermazione ci sembra perfettamente inutile: chi non ne è persuaso dalla contemplazione di quei dipinti e di quelle opere d'arte, non se ne convincerebbe più.

Ripeto: una simile constatazione nulla dice contro la metafisica dell'essere. Non è che l'arte sia contraria a Dio, nè è la nuova affermazione di concretezza che si traduca necessariamente nella negazione del Trascendente: Dio era negato praticamente nella vita immorale di quel tempo; e la vita ha avuto come proiezione l'arte creata dallo spirito pagano del Rinascimento. Fortunatamente, non fu questa l'unica anima vivificatrice. Già accennammo alla vita cristiana ed al bene fiorente anche allora; nè bisogna credere che nelle coscienze fosse spento, sia pure nella bufera dell'immoralità e della depravazione, la fiamma della legge etica e della fede, che dimostrarono a fatti la fecondità della loro ispirazione negli artisti.

In una parola, errano per unilateralità di vedute coloro che nel Rinascimento non vedono se non paganesimo e coloro che non scorgono se non cristianesimo. Due tendenze, due epoche, due anime lottavano spesso nel cuore di uno stesso artista, con risultati diversi, secondo la prevalenza dell'una o dell'altra corrente e secondo il diverso momento nella vita dell'artista medesimo. In questo si può esser d'accordo con lo Schuré. Ma io dissento da lui in ciò che, a mio giudizio, non era possibile tentare una sintesi e che questo non è il principio esplicatore dei grandi genii, di Leonardo, di Raffaello, di Michelangelo e del Correggio.

***

Una gran confusione vien fatta a questo proposito fra *umano* e *pagano*, *divino* e *cristiano*. Prima di parlare di sintesi, sarebbe opportuno che si precisassero gli elementi che debbono venir sintetizzati.

Fra *umano* e *pagano* non c'è identità; tutt'altro! *Umano* è ciò che corrisponde alla natura nostra, che la sviluppa, che la perfeziona, secondo la norma morale scritta nella nostra coscienza. *Pagana* è l'attività dell'uomo, che calpesta la legge morale, per seguire gli allettamenti del vizio e delle varie passioni. La forza, ad esempio, è umana: la violenza è pagana. La gioia onesta è umana: la gioia sregolata è pagana. Insomma: *pagano* è la rovina di *umano*, quantunque in apparenza ne sia il completo svolgimento. Perciò nessun contrasto tra umano e divino, tra umano e cristiano; mentre divino e cristiano fanno a pugni con pagano.

Divino non esprime completamente il concetto di *cristiano*. Dio, il Trascendente, avrebbe potuto volere per l'uomo un ordine naturale soltanto, senza elevarci ad un ordine soprannaturale. Avremmo avuto il teismo, non il Cristianesimo. Dire « cristiano » è dire implicitamente il soprannaturale, l'elevazione della natura nostra per i meriti di Cristo ad un ordine che non era dovuto ad essa. L'*umano* quindi appella il *divino*, poichè l'uomo ha bisogno di Dio e gli esseri esigono l'Essere, il Trascendente: ma per sè l'uomo non esige, non appella il soprannaturale, benignamente concesso a noi da Dio, per elevarci e per farci partecipi della natura divina.

È contraddittorio fare una sintesi di *pagano* e di *cristiano*, di spirito pagano e di spirito cristiano: non è contraddittorio fare una sintesi di *umano* con *divino* e con *cristiano*. Anzi, il buon credente opera sempre questa sintesi, essendo il soprannaturale non la negazione, ma l'elevazione del naturale, essendo cioè la grazia non la distruzione della natura, ma il perfezionamento di essa e supponendo perciò la natura.

Quando, dunque, lo Schuré scrive che il Rinascimento era travagliato « da due anime e da due pensieri contrari: l'ideale cristiano e l'ideale pagano » e che da ciò ne resultava « un con-

flitto fra la fede e la ragione»; quando cerca di interpretare i quattro genii dell'arte di quel tempo come se essi non solo avessero visti i due mondi in tutta la loro grandezza, ma avessero voluto «conciliare i due avversari e trovare la congiunzione degli antipodi», noi dobbiamo rispondergli che egli confonde le cose.

Ciò che v'era di veramente umano nell'antichità non faceva a pugni col senso cristiano dei nostri artisti e nessuna lotta sorda suscitò in essi; la sintesi fra umano e cristiano si fece quindi con la massima spontaneità senza provocare crisi di coscienze. Il conflitto vi fu fra pagano col cristiano e col divino, perchè nessuna sintesi qui era concepibile, ma solo la giustapposizione nella vita e nell'arte, come realmente allora avveniva: e l'episodio della Fornarina nella vita di Raffaello, l'affresco del *Trionfo di Galatea*, il dovere compiuto nell'ultima malattia di allontanare la sua amata da casa sua prima di ricevere i Sacramenti, sono una fra le moltissime prove che si potrebbero citare. Nella vita nostra vi sono queste due tendenze — la pagana e la cristiana — che si combattono e ci costringono ad un combattimento continuo; nell'attività artistica si trovano le espressioni dell'una e dell'altra. Nulla in ciò di sorprendente; il sorprendente sarebbe la sintesi di due cose contraddittorie: avremmo davvero il circolo quadrato!

Non è con un tale filo conduttore che si può entrare nell'animo dei grandi artisti della Rinascenza: ma piuttosto con l'indole del loro tempo, di cui essi furono e sono indici così eloquenti ed espressivi. Mi limiterò ad un accenno per Leonardo, tanto per chiarire sempre meglio il mio pensiero.

***

L'arte della Rinascenza dev'essere valutata tenendo conto dello spirito di concretezza allora intensissimo. Di questa concretezza, l'intuizione psicologica di Leonardo, l'armonia di Raffaello, la forza di Michelangelo, il sentimento dell'amore del Correggio, sono altrettante forme — in sè perfettamente umane, non pagane — profondamente sentite e meravigliosamente espresse.

Leonardo, così studiato, lo si comprende e tutta la molte-

plicità delle sue opere vien ridotta ad unità, senza bisogno di ricorrere ad impossibili sintesi.

« Qual'era — si chiede lo Schuré — la sua intima volontà? Quale, di tante strade che gli si aprivano dinanzi allettandolo, avrebbe egli scelta? Sotto i suoi molteplici desiderî, sotto le sue mutevoli fantasie, si nascondeva un'ambizione profonda, una sola, ma imperiosa e tenace. Egli disprezzava tutto ciò che forma il desiderio ordinario della vita. Non l'attraevano nè la voluttà, nè la ricchezza, nè il dominio e neppure la gloria, nel senso volgare della parola; ma una infinita curiosità occupava tutti i suoi istanti, dominava tutto il suo essere. Il suo pensiero abbracciava con uno sguardo circolare e vasta simpatia tutto il mondo visibile. Indovinare l'essenza degli astri e della luce, della terra e dei suoi elementi, dei suoi regni sovrapposti, degli innumerevoli animali, dell'uomo e dell'anima invisibile che lo guida; penetrare lo spirito che imprime a questo grande insieme la sua possente armonia, e poi procurare agli uomini una maggior gioia, una maggior fortuna, mettendoli a parte, per il tramite dell'arte, di questa armonia acquisita: ecco il sogno di Leonardo all'inizio della sua carriera ».

Ed è verissimo: Leonardo vuol penetrare nell'intimo delle cose, vuol cogliere la loro anima. E sarà questo il metodo col quale cercherà di far le scoperte. La macchina per volare è nella sua genesi ideale congiunta con lo studio dell'uccello. I suoi dubbî religiosi proverranno da questo sguardo profondo d'intuizione, da questo sviluppo possente della personalità indagata e indagatrice.

Ricordiamo l'*Ultima Cena*. Altri artisti, tra i quali Giotto, avevano trattato il soggetto. Leonardo lo riprende ed anche qui egli vuol entrare nelle anime, vuol rappresentare in modo sensibile lo stato psicologico di Gesù e degli apostoli nell'ora solenne. È il momento in cui il Maestro dice: « In verità, in verità vi dico: uno di voi mi tradirà ». Bisognava rappresentare il Maestro e i dodici in quell'istante, con l'interna commozione, propria a ciascuno di loro secondo la loro indole ed il loro carattere. Tale fu il compito che Leonardo si prefisse e che così sublimemente assolse. Non cercate nel *Cenacolo* la sintesi di pagano e di cristiano; cercate piuttosto l'artista psicologo: lo troverete, vi avvierete a comprenderlo. Altrimenti, quel capolavoro riescirà incomprensibile.

Prendiamo la *Gioconda* col suo sguardo profondo e luminoso, con gli occhi pieni di mistero, con la sua sottile ironia e con l'intensa passione. È l'enigma che Leonardo vuol decifrare; è uno studio di anima che compie e che esprime. Ma non si dica con lo Schuré che in Monna Lisa « Leonardo scorse congiunti i due poli della natura e dell'anima, che fino allora egli non aveva trovati che disgiunti l'uno dall'altro. Meraviglioso equilibrio, incredibile fusione! Monna Lisa rappresentava ad un tempo: la Medusa e la Madonna! » Eh no! molto probabilmente l'artista non intendeva fare nessuna sintesi di umano e di divino, e tanto meno di pagano e di cristiano! E sarebbe, del resto, stupefacente il fatto d'un Leonardo, che nella sua vita è agitato dalla crisi religiosa e che nell'arte l'ha completamente risolta e superata! Tutto, invece, diventa chiaro se si prende Leonardo per quello che è, per l'indagatore penetrante, per il maestro dell'intuizione psicologica, per l'uomo del Rinascimento avido della concretezza. Arte cristiana? arte pagana? arte umana? sintesi? No: son classificazioni erronee, che applicano all'arte la valutazione propria della vita.

***

Senza dilungarmi in riflessioni, press'a poco eguali, sull'arte di Michelangelo e degli altri genî del Rinascimento, — poichè rispetto ad ognuno di essi io affermo il dovere di giudicarli non con criteri religiosi, ma con criteri artistici — mi sembra di poter concludere che il mondo cattolico fu coerente, quando, persino nell'epoca della Controriforma, non si oppose mai all'arte.

« Il Protestantesimo iconoclasta — scrive il Mâle — aveva condannato l'arte; la Chiesa la salvò », quantunque la Riforma l'avesse obbligata a por fine alla lunga tradizione di leggende, di poesia e di sogni, che tanta materia avevano fornito all'arte, ed a legare gli artisti cristiani con le catene della esattezza storica. Fu il calvinismo e furono i protestanti, che condussero contro l'arte una campagna spietata e gretta. I fedeli è verissimo — cominciarono allora a protestare contro le licenze delle quali gli artisti si rendevano colpevoli nelle loro composizioni religiose: l'abuso delle nudità — è il Müntz che

lo rileva — urtava non meno dell'interpretazione stessa, spesso sì poco conforme allo spirito evangelico. Ed è vero pure che i Papi diedero ragione a tali proteste del popolo cristiano. Paolo IV fece levare dalle chiese le statue ed i quadri sconvenienti al luogo sacro e diede l'ordine di ricoprire la nudità di certi attori del *Giudizio universale* di Michelangelo; S. Pio V fece trasportare al Campidoglio una parte delle statue degli Dei che ornavano il Belvedere. Ed il Concilio di Trento, nella sua 25ª sessione, proibì che si ponessero nelle chiese immagini le quali ricordassero un'idea falsa o potessero ingannare i semplici; decretò che si evitasse ogni impurità e il fascino provocante delle figure o delle statue; volle l'approvazione del vescovo per le opere artistiche nelle chiese.

Erano provvedimenti ispirati da un criterio *pratico*, dal bisogno cioè urgente della elevazione morale degli animi; ed era anche, soggiungeremo col Mâle, « una conseguenza nuova della Riforma. I protestanti avevano dichiarato guerra alle immagini; occorreva che non avessero motivi legittimi di schernire la credulità o la poca delicatezza morale dei cattolici ».

Tali decisioni potrebbero far sospettare che per lungo tempo il clero si fosse disinteressato dell'arte. Ma una simile deduzione sarebbe del tutto erronea. Il Mâle lo dimostra ed il Müntz lo conferma. Già da Clemente VII a Marcello II, i papi « prodigarono agli artisti danaro, onori, incoraggiamenti di ogni sorta e furono in ciò imitati dai Prelati, dai capi d'ordini religiosi, dal clero secolare. L'esempio d'un artista così eminente come Bernardino Luini, che lavorò quasi esclusivamente per le comunità di frati e di monache, prova che si poteva a rigore far a meno anche dei grandi di questo mondo ». La semplicità stessa, poi, che, dopo il Concilio, si introdusse nei palazzi di Cardinali e di Vescovi, non nocque in nulla alla magnificenza del culto. In una parola, conclude il Müntz, se al di là delle Alpi il Protestantesimo ebbe per risultato di sopprimere, o quasi, l'arte religiosa, « in Italia, pur ponendo un freno alla licenza degli artisti, la Controriforma provocò come un raddoppiamento d'attività ». E nei libri allora usciti, nel bel *Discorso intorno alle immagini sacre e profane* del Card. Paleotti, nel *Dialogo degli errori dei pittori* di Andrea Gilli di Fabriano, nel *Traité catholique des images* di René Benoist, nel *De historia*

sanctarum imaginum et picturarum escita a Lovanio per opera del Molanus, se l'arte viene privata — per necessità tattiche del momento — delle poesie dei simboli e delle leggende, se si restringeva l'uso del nudo e si imponeva una interpretazione più decente delle Scritture, si difendevano però con nobili argomenti i diritti dell'arte contro il vandalismo protestante e talvolta — come nelle pagine del Card. Paleotti — s'alzava un vero canto alla bellezza.

VIII.

METAFISICA ED ARTE

Ci sembra ormai di poter concludere che l'Umanesimo ed il Rinascimento, con la letteratura, con l'arte, con la resurrezione dell'antichità classica, non intaccano in nessun modo il valore della metafisica dell'essere ed i diritti del Trascendente.

Ogni epoca ha il suo compito da assolvere nella storia e si specializza in un ramo della cultura. Ogni secolo porta così il suo contributo al progresso umano, senza gettar via le pietre precedentemente già portate e senza distruggere i lavori già fatti. Il progresso non procede per negazioni, ma per affermazioni successive.

Il Medio Evo si era caratterizzato per la sua speculazione filosofica e teologica, fondata sul *processo astrattivo*, che l'antica Grecia aveva preparato col *concetto* di Socrate, con l'*idea* di Platone, con la *forma* di Aristotele, e che l'êra cristiana aveva perfezionato con la concezione agostiniana della verità e specialmente con la sintesi tomista.

L'Umanesimo ed il Rinascimento hanno avuto un merito: essi si sono distinti con la filologia, colle bellezze antiche dissepolte, con l'arte e con altre manifestazioni di *concretezza*, che nei capitoli seguenti andremo studiando e che ci permetteranno di dire che la storia non si svolge irrazionalmente.

La filologia, le scoperte e l'arte di quel tempo vengono oggi da alcuni definite quasi una battaglia contro la metafisica medievale e contro Dio, sia perchè esse furono la strada attraverso la quale l'uomo affermò se stesso e si ribellò alla concezione del passato, sia perchè vi sarebbe un'opposizione tra l'astrazione antica e la nuova concretezza.

Mi pare che la disamina della letteratura e dell'arte d'allora ci abbia orientato verso altre conclusioni.

Un conflitto vi fu, ma fu di natura morale. Il Trascendente e la metafisica dell'essere proibivano ogni trasgressione della legge della coscienza. Viceversa, umanisti, letterati, artisti, filologi, spesso miravano ad una vita pagana, senza freni di norme e di imperativi; e tale vita era così intensamente amata, che essi l'hanno talvolta cantata, scolpita e dipinta con grande perfezione artistica. Cercarono, bensì, di velare le deformità di un'etica antiumana e anticristiana con la bellezza della espressione; ma quest'ultima non poteva dare una giustificazione morale e tanto meno una base metafisica alle loro dottrine ed alla loro condotta pratica. La battaglia, quindi, contro l'antico pensiero filosofico cristiano si è soltanto avuta sul terreno della vita. Non l'antichità, l'arte o la filologia, in quanto creazioni estetiche o ricerche storiche, ma la vita paganeggiante, vissuta od esaltata, erano in antitesi col tomismo medievale e con la religione.

Prescindendo da questa macchia, in nulla contrastano la metafisica antica, il riconoscimento del Trascendente ed il processo astrattivo, da un lato, e la poesia, la gioia, la bellezza, l'arte, l'antichità, dall'altro. Queste ultime esplicazioni dell'uomo e dell'individualità per nessuna ragione possono ritenersi come negazioni di Dio; e queste forme di concretezza non sono neppure una condanna dell'elaborazione concettuale della realtà.

Se molti rappresentanti della Rinascenza si sono giovati dell'arte e dell'antichità per iniziare la loro « liberazione » dall'« ombra aduggiante del Trascendente », hanno cominciato con un passo immorale e antistorico: immorale, perchè l'attività umana di quell'epoca è in opposizione al Trascendente, solo in quanto non è ossequiente alla legge etica; antistorica, perchè la rinascita dell'antichità è stata compiuta con un procedimento astrattistico, senza tener conto della continuità dello sviluppo della storia. L'esistenza di Dio non impediva — tutt'altro! — nè lo svolgimento dell'individuo, nè l'arte, nè la coscienza della storia passata e delle passate grandezze; solo importava la riprovazione dell'immoralità; il che non era certo una prova dell'estrinseca debolezza della concezione medievale, il cui processo astrattivo non venne affatto confutato o reso superfluo dall'arte o dalla storia, ossia dalle nuove forme di concretezza.

***

Giovanni Gentile è di diversa opinione. La metafisica medievale, secondo lui, è in opposizione all'arte, perchè l'allegorismo e il simbolismo, che diedero all'arte un carattere freddo e spesso oscuro, erano una conseguenza del pensiero religioso e filosofico d'allora. Se, infatti, la fonte unica d'ogni valore è il Trascendente, «l'arte non si può giustificare *se non* per l'allegoria: in quanto deve servire non all'espressione del sentimento, ma alla rappresentazione attraente di quella stessa verità che forma il valore della religione e della filosofia».

Di fronte a questa tesi del Gentile, noi riconosciamo che il Medio Evo, sviluppando la sua attività spirituale specialmente nel campo dell'astrazione, si sentiva spinto ad applicare i procedimenti della sua filosofia anche ad altri rami, dove l'universale astratto avrebbe dovuto lasciare il posto all'individuale. In ogni tempo, del resto, quando un metodo riesce per un determinato scopo, lo si applica o si tenta di applicarlo in campi, che per la loro natura esigono ben altri metodi. L'apparato allegorico dei poeti medievali fu, molto probabilmente, il frutto d'un simile errore, dovuto ad una visione unilaterale, facilmente spiegabile.

Questo errore, però, — è Benedetto Croce che lo fa notare nella sua *Estetica* — in qualche caso fu affatto innocuo. «Posta la *Gerusalemme liberata*, se n'è poi escogitata l'allegoria; posto l'*Adone* del Marino, il poeta della lascivia ha poi insinuato ch'esso serva a mostrar come *smoderato piacer termina in doglia;* posta una bella statua di donna, lo scultore può scrivere in un cartello che la statua rappresenta la *Clemenza* o la *Bontà*. Quest'allegoria che giunge *post festum*, ad opera compiuta, non altera l'opera d'arte. E che cosa è allora? È un'espressione *aggiunta* estrinsecamente ad un'altra espressione. Al poema della *Gerusalemme* si aggiunge una paginetta di prosa, che esprime un *altro* pensiero del poeta; all'*Adone* un verso o una strofa, che esprime ciò che il poeta vorrebbe dare a bere a una parte del suo pubblico; alla statua si aggiunge una parola: *clemenza* o *bontà*». Nè si può trascurare il fatto, che, nonostante la teoria errata dell'allegorismo, Dante ha scritto la *Divina Commedia*.

Dall'errore medievale non si è liberata del tutto neppure la Rinascenza, dove un forte residuo astrattistico vanta ancora i suoi diritti sull'arte, per colpa del platonismo risorto.

L'idealismo platonico, — che — come constata il Müntz — aveva trovato il suo interprete incosciente nel Brunellesco, che aveva di poi ispirato Leon Battista Alberti e Fra Luca Pacioli, che trascinò il Bramante, che fu iniettato a larghe dosi a Michelangelo nei colloqui con Lorenzo il Magnifico, col Poliziano, con Pico della Mirandola e sopratutto con Marsilio Ficino, — imponeva alla fin fine un'estetica astrattista. Nell'arte bisognava fissare lo sguardo dell'anima all'Idea, al bello eterno e universale; l'arte è ricerca del tipo eterno ed ideale di bellezza, incarnato in un'opera, che dev'essere non solo splendore e calore di colorito od ingegnosa combinazione di linea, ma altresì e prima di tutto idealizzazione del reale. È per questo che i contemporanei di Michelangelo, « fedeli alla dottrina di Platone, che dobbiamo sempre invocare quando si parla di Rinascimento, consideravano gli artisti come fattori essenziali della pubblica educazione, senza per altro farli salire in cattedra di morale ». L'arte, dovendo esprimere l'ideale eterno nell'opera contingente, non poteva a meno di far vibrare nei cuori quanto v'ha di migliore e di più nobile in noi, svegliare i sentimenti più generosi, provocare i più alti godimenti dello spirito, in una parola, essere un coefficiente importantissimo di educazione. Tutto questo si riduce, come ha dimostrato Benedetto Croce, all'astrattismo, quantunque tale teoria estetica fosse molto meno pericolosa della teoria allegorica, poichè, necessariamente, cercando di realizzare l'Idea nelle cose, si fece un gran passo verso la concretezza artistica: l'Idea non doveva venir aggiunta alle cose, ma doveva essere la voce della cosa stessa, zampillante dal suo intimo cuore. E ciò spiega come la corrente platonica non abbia danneggiato, ma anzi sia stata benefica per gli artisti del Rinascimento e come il carattere *individuale* di questi ultimi sia stato molto più accentuato che non nel Medio Evo.

Comunque, mi pare evidente che la metafisica antica e l'esistenza del Trascendente non sono legate a tali teorie estetiche, nè all'allegorismo medievale, nè al platonismo degli artisti nel Rinascimento; ed è indubitato che, senza contrad-

dizione alcuna, io posso sottoscrivere a tutte le tesi della metafisica e della teodicea tomista, dal valore teoretico dell'astrazione sino all'esistenza di Dio, senza essere obbligato ad usare procedimenti astrattisti anche nell'arte. Perchè mai, ammettendo Dio o adoperando in metafisica il concetto astratto, io non dovrei esprimere il mio sentimento individuale, come artista, se non a patto di incaricarlo d'una missione filosofica? E perchè mai Dio significherebbe proibizione di esprimere il mio cuore, la mia personalità, i miei sentimenti e via dicendo? Quando io non erigo il mio *io* a *Dio*, non vedo quale difficoltà vi sia per la concezione tomista di aderire ad nua dottrina estetica ben diversa dall'allegorismo.

Il contrasto, adunque, era tutt'al più non fra la metafisica del Medio Evo e l'arte dell'Umanesimo e del Rinascimento, ma tra l'abuso dell'astrazione e la concretezza. L'astrazione, propria della metafisica, voleva invadere ogni altro campo, l'arte compresa; l'arte, che è il dominio non dell'universale e del concetto, ma del particolare e dell'intuizione, tendeva, per reazione, a disprezzare l'astrazione filosofica: erano due esagerazioni, due esclusivismi ingiustificati, due errori, che non impongono affatto di scegliere tra i due corni del dilemma: o metafisica medievale o arte moderna. Nulla vieta che la metafisica applichi il suo metodo nel proprio regno, senza invadere il dominio altrui; e che l'arte abbia i suoi procedimenti, senza la stolta pretesa che essi distruggano quelli della filosofia. Che l'intuizione non sia un concetto, nè astratto nè concreto, tutti lo concedono; ma essa, in quanto tale, nulla dice contro l'elaborazione concettuale o contro l'origine divina o meno della realtà.

***

Il vero significato storico dell'Umanesimo e del Rinascimento nella letteratura e nell'arte, non fu, quindi, una sostituzione di un nuovo centro — l'uomo o la natura — al posto dell'antico Trascendente, ma fu la concretezza; fu — dopo l'astrazione medievale — l'*arte* e la *risurrezione dell'antichità*. La storia, perciò, non retrocede come i gamberi, ma avanza; non è « nelle mani del diavolo, ma nelle mani di Dio ». È l'uomo,

che si getta fra le braccia del diavolo; ed anche in quelle due esplicazioni di concretezza, che formano la gloria di quel tempo, sovente abbiamo il segno di tale dedizione dell'uomo al male. Ma ciò non fu una distruzione della divinità, ma fu a danno dell'uomo stesso. L'arte è figlia di Dio; e la storia di Grecia e di Roma hanno preparato nelle vie della Provvidenza l'avvento del Cristianesimo. Nè l'una nè l'altra autorizzano a dire con Friedrich Nietzsche che Dio sanguina sotto i colpi del loro pugnale.

PARTE SECONDA

LA POLITICA E LE DOTTRINE GIURIDICHE DELL'UMANESIMO E DEL RINASCIMENTO DI FRONTE ALLA METAFISICA DELL'ESSERE

I.

POLITICA E METAFISICA

Solo a chi abbraccia con una occhiata tutto il mutamento profondo, verificatosi nella vita politica dal Medio Evo sino ai giorni nostri, può apparire il chiaro e completo significato della tesi avversaria, che nell'Umanesimo e nel Rinascimento, anche in questo campo, addita una battaglia ed una vittoria contro la metafisica antica.

Non si tratta tanto della forma esteriore di governi, quanto dell'anima di due epoche. La concezione politica, e la relativa applicazione, avvenuta in quei secoli, sarebbe stata — secondo alcuni — un passo decisivo verso la detronizzazione del Trascendente e l'inaugurarsi d'un orientamento sicuro verso l'Immanenza.

***

Il pensiero vivificatore della dottrina politica di S. Tommaso, che troviamo espresso anche nelle Bolle di Innocenzo III e di Bonifacio VIII, non è altro se non un'applicazione dei risultati della metafisica.

Dalla tesi che tutti gli esseri provengono dall'Essere ed all'Essere debbono tendere, sotto la direzione della sua Provvidenza, si deduce necessariamente che ogni attività dell'uomo, e perciò anche l'attività politica deve subordinarsi alla religione. È assurda e da ripudiarsi, allora, l'indipendenza della azione politica dalla morale, e dello Stato dalla Chiesa. Inaccettabili pure appaiono le teorie del parallelismo tra Stato e Chiesa, della libera Chiesa in libero Stato, delle libere Chiese in Stato sovrano, della separazione dello Stato dalla Chiesa e via dicendo. Non già che Stato e Chiesa coincidano e che politica e religione debbano identificarsi: come il corpo non è

l'anima, eppure una coordinazione deve esistere fra l'uno e l'altro, ed una subordinazione vi deve sempre essere di ogni libero atto nostro alla legge morale e religiosa, così lo Stato non è la Chiesa, la politica non è la religione, ma Stato e Chiesa debbono coordinarsi fra loro e tutta l'attività nostra — anche economica, politica o sociale, sia essa pubblica o privata — deve moralmente e religiosamente inspirarsi.

In questa concezione l'autorità deriva da Dio: *omnis potestas a Deo* Sia nel mondo materiale che spirituale, i rapporti emananti dalla natura degli esseri provengono dal Creatore. E poichè l'uomo per sua natura è socievole, ed una società, uno Stato importano essenzialmente un'autorità, ne risulta che non solo l'autorità del padre sopra i figli, ma da Dio deriva anche l'autorità sociale. Il soggetto che esercita questa autorità potrà, nei più diversi modi, venir scelto ed indicato dagli uomini; l'*uso* di questa autorità potrà essere più o meno retto; ma l'*autorità* in sè viene da Dio, creatore delle cose, della loro natura e perciò fonte prima delle esigenze essenziali di essa.

Nessun sovrano, quindi, deve illudersi che l'autorità abbia origine dal suo « io » e che gli altri esistano per lui e debbano obbedire ai suoi capricci. L'autorità importa dei doveri, prima ancora che dei diritti; i diritti stessi dell'autorità corrispondono alle esigenze dei doveri; non è il popolo che esiste per il sovrano, ma il sovrano che esiste per il popolo; e nessuno può esclamare: « Lo Stato sono io ». Resta, perciò, condannata ogni usurpazione di autorità, ogni *origine illegittima* del potere; resta immorale ogni *esercizio ingiusto* dell'autorità, che calpesti la legge etica, sia che si tratti dei governanti verso i sudditi, sia che si tratti dei rapporti internazionali. Tutto ciò sarebbe da ammettersi anche in un ipotetico ordine puramente naturale. Nell'ordine presente, poi, non solo lo Stato e l'autorità civile non è l'Assoluto; ma essendo stata da Dio fondata una Chiesa con una autorità che proviene direttamente da Dio, è chiaro che oltre i rapporti dello Stato col Trascendente e con la legge morale, debbono intercedere anche dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa.

Se paragoniamo ora una simile dottrina coi principî direttivi del Congresso di Westfalia (1643-1648), noi ci accorgiamo d'un abisso.

In quel Congresso, dove tre Potenze sopratutto, la Fran-

cia, la Svezia e l'Impero, tengono il primo posto, e rimaneggiano profondamente la carta d'Europa, rifondendo il diritto pubblico internazionale e risolvendo con la loro propria autorità, senza consultare la Chiesa, le questioni più spinose riflettenti i rapporti della religione con gli Stati. — non sono formulati espressamente, ma vengono praticamente seguiti alcuni criteri, che furono poi le linee maestre e l'anima della politica moderna.

Lo Stato prescinde da Dio e dalla Chiesa; l'attività politica ed i rapporti internazionali sono da considerarsi all'infuori di ogni preoccupazione religiosa; la religione non riguarda l'Assoluto al quale bisogna conformarsi, ma uno degli elementi, dei bisogni e degli interessi, di cui occorre tener conto in relazione al bene dello Stato.

Di qui scendono come corollarî i principî che troviamo enunciati nei trattati esciti dal Congresso, i due trattati di Münster e quello di Osnabrück, e cioè:

a) *la supremazia del potere civile negli affari religiosi*, in quanto lo Stato è l'Assoluto, e non Dio, non la religione; e perciò libertà ai governi di sopprimere Vescovadi e Capitoli, di trasferire e incamerare beni ecclesiastici, di legiferare e provvedere in materia di religione e così via; libertà, inoltre, al sovrano di seguire la massima del *Cuius est regio, illius religio*, in quanto egli può imporre per il bene del paese, a coloro che non vogliono rinunciare alla loro fede, di vendere i loro beni e di emigrare;

b) *l'indifferentismo confessionale*, espresso in seguito con le espressioni di *tolleranza* e di *libertà di culto:* indifferentismo che, solo in apparenza, è in contrasto con la supremazia suaccennata, poichè il sovrano non si interessa della verità o meno della religione o delle religioni; egli è agnostico in proposito; l'attività politica non dipende dalla religione; lo Stato viene considerato, non *teologicamente*, per dirla col Windelband, quasi che il benessere temporale da esso propugnato debba coordinarsi al benessere spirituale; ma viene concepito *naturalisticamente*, come un prodotto di bisogni e di interessi. La politica interna bisogna condurla unicamente dal punto di vista del conflitto di questi interessi: dal lato teoretico lo Stato è indifferente di fronte alle varie fedi; dal lato pratico interviene, qualora ciò sia necessario per equilibrare le forze contrastanti;

c) quanto alle relazioni fra Stati e Stati, al sistema politico riposante sul *diritto*, si sostituì l'idea d'una *bilancia politica* delle potenze, neutralizzantisi fra loro per il semplice giuoco di *forze* opposte. È questo — come nota il Sortais nel suo volume *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz* — ciò che poi fu chiamato *il principio dell'equilibrio europeo*. Ed anche qui l'ordinamento internazionale non è soggetto alle regole della giustizia, ma alle norme della prepotenza e del *bon plaisir* dei principi.

Anima ispiratrice di tutti questi postulati fu l'origine umana dell'autorità sociale e la indipendenza di questa — sia nella designazione dei soggetti, sia nell'uso — dall'imperativo etico. Non è col *Pater noster* — diceva Cosimo De Medici — che si formano e si dirigono gli Stati.

Il principio della laicità dello Stato era ormai nettamente concepito e si sviluppò in tutta la politica moderna sino a noi. È il concetto principe del liberalismo, è lo Stato teoreticamente agnostico, è lo Stato neutro, è quella laicità negativa, che la metafisica del soggetto oggi tenta di superare, instaurando la concezione d'una laicità positiva.

Poichè — logicamente — non era possibile fermarsi a questo punto. Come non si può nella teoria della conoscenza arrestarsi a Kant e ad una *sintesi a priori* creatrice, che ha dinnanzi a sè un noumeno increato, causa di agnosticismo e di scetticismo; come di fronte a Kant, o bisogna tornar indietro o andare innanzi; così in politica, — osservano con Hegel gli hegeliani ed oggi il Gentile, ad es., nei suoi *Discorsi di religione* — dallo Stato coordinato alla Chiesa non si può passare e restare nello Stato indipendente dalla Chiesa, in uno Stato amorale, antispirituale, meccanico, agnostico: ma bisogna, se non si vuol ritornare a San Tommaso, procedere alla laicità positiva, ad uno Stato che non è semplice volontà di fatto, forza arbitraria, la cui giustificazione e il cui valore etico siano da disprezzarsi, o da attingere a forze esteriori, ma ad uno Stato consapevole del valore che gli è immanente e che esso perciò deve realizzare; ad uno Stato, cioè, che è «sostanza etica».

Tutti vedono come tali problemi non si possono discutere, se non in base alla metafisica. Dalla concezione medievale della transcendenza, siamo passati alla concezione immanentistica della metafisica del soggetto. Il Trattato di Westfalia è un anello

di congiunzione, è un ponte levatoio, è una strada che va dal Medio Evo ai tempi nostri, da San Tommaso a Hegel, a Croce ed a Gentile. Ed allora l'esame di quei principî e di quei postulati diventa un assoluto dovere per il difensore della metafisica antica; ed il giudizio critico sulla politica dell'Umanesimo e del Rinascimento — vere sorgenti delle teorie applicate al Congresso del 1643 — si impone a chiunque sia persuaso che la *laicità negativa* dello Stato « è la forma originaria, primitiva, ingenua e puerile dello spirito laico che proruppe nella realtà storica concreta con la Rivoluzione, ma fu preparato dal movimento libertino del Seicento, *anzi dal Rinascimento italiano* ».

***

In qual modo il Rinascimento iniziò una concezione dello Stato ed una attività politica in antitesi con le dottrine della metafisica dell'Essere?

Per comprendere la nuova posizione, allora creatasi, bisognerebbe innanzi tutto seguire, nella sua evoluzione lenta, ma progressiva, la vita politica italiana dal feudalesimo alle Signorie.

Il Balbo nella sua *Storia d'Italia*, il Villari nelle sue varie opere e nel suo volume su *L'Italia e la civiltà*, come pure molti altri storici, hanno ritratto al vivo la decadenza del feudalesimo e l'avanzarsi, nell'undecimo secolo, del Comune vigoroso e vittorioso.

Contro i Barbari divenuti Baroni, che infestano le vie, interrompono il commercio e s'appoggiano all'Impero, sorge il Comune, che, sorretto dalla Chiesa, abbatte castelli, umilia nemici, combatte e vince. Le vicende della lotta, il cozzo fra Guelfi e Ghibellini, le guerre tra i Comuni stessi — una parte dei quali aderisce all'Imperatore ed un'altra al Papa, — le glorie della Lega lombarda, la potenza imperiale fiaccata in Italia, il feudalesimo distrutto, la democrazia che trionfa, le guerre civili nei varî Comuni e le civili discordie, le sollevazioni del popolo grasso contro il popolo minuto, gli eccessi della plebe, le ire dei partiti e l'audacia dei loro capi, il sorgere dei tiranni; in una parola le trasformazioni nella costituzione poli-

tica e sociale dell'Italia in quei secoli, son cose a tutti note, e non occorre che noi ci soffermiamo.

Ad una società, che risultava dall'agglomeramento di mille associazioni diverse, Arti maggiori e minori, Società delle torri, Consorterie, Corporazioni e Leghe, dove l'individuo era un *membro* della casta e dell'istituzione a cui apparteneva, ne succede un'altra, in cui il cittadino si trova isolato, abbandonato a se stesso, dominato solo dall'interesse personale, costretto a far assegnamento sulle sole sue forze, sulle sole sue qualità, sulla sola sua iniziativa. Il prevalere dell'egoismo, e in pari tempo lo svolgersi della personalità umana sotto forme sempre più varie, contraddistingue la nuova tirannide e lo sviluppo delle Signorie in Italia.

A differenza della Francia, della Spagna e dell'Inghilterra, dove il sistema feudale era ordinato in modo che, dopo percorso lo stadio della sua vita, cadde nelle braccia della monarchia unitaria; a differenza della Germania, dove esso contribuì a mantenere, almeno esteriormente, l'unità dell'Impero; in Italia invece, si giunse alla formazione di una moltitudine di aggregazioni politiche, la cui indole è data dal tiranno e dall'avventuriero. Ed è in quell'ora storica, dice il Burckhardt, che si ha « qualche cosa di nuovo e di vivo, si ha lo Stato nato dal calcolo e dalla riflessione, *lo Stato come opera d'arte* ».

La Signoria rappresenta lo sforzo personale di un audace, per formare uno Stato, secondo un *suo* disegno: è la politica, che il Gentile definisce « estetica, come estetico è, in generale, il concetto della realtà umana che l'Umanesmo afferma contro il naturalismo medievale »: è « l'indomita e ingenua fede nel potere dell'uomo, come astratto individuo ». « Il problema dello Stato — continua il Gentile — si configura come problema dell'individuo, del principe, che crea o mantiene lo Stato. Il quale si concepisce soltanto come creazione di una forte individualità, mediante la virtù, unità di forza e di talento: virtù, che prescinde da ogni limite della libertà individuale e da ogni legge ».

Con questo si comprende la natura della politica italiana durante l'Umanesimo ed il Rinascimento, l'indole delle repubbliche e dei principati di quel tempo, che, secondo il Burckhardt, sono « se non l'unica, certo la più potente causa, per cui gli Italiani, prima d'ogni altro popolo, si trasformarono in uomini

moderni e meritarono di esser detti i figli primogeniti d'Europa »; come altresì si capisce perchè l'idealismo con Giovanni Gentile indichi nelle Signorie l'affermazione dell'autonomia assoluta dello Stato e perciò il primo passo verso la completa negazione del punto di vista medievale.

Lo Stato e la vita politica vengono concepiti, non in relazione a Dio, alla sua volontà ed alla sua legge, ma come « opere d'arte », come « creazioni coscienti, emanate dalla riflessione e fondate su basi rigorosamente calcolate e visibili ». L'Italia — esclama il Burckhardt — squarcia, prima fra tutte le genti del mondo — il velo medievale « tessuto di fede, d'ignoranza infantile e di vane illusioni »: considera « lo Stato e tutte le cose terrene da un punto di vista *oggettivo;* ma al tempo stesso si risveglia potente nell'Italiano il sentimento di sè e del suo valore personale o *soggettivo:* l'uomo si trasforma nell'*individuo* e come tale si afferma . Lo sviluppo della personalità indipendente avviene con intima connessione, e mediante il realismo politico. Invece delle astrazioni scolastiche e di paurose immaginazioni, è la realtà che è presa in considerazione e dominata dall'individuo.

Ecco allora spiegati tutti i fenomeni della vita politica di quell'epoca. Pregiudizi di casta scompaiono; avventurieri e bastardi, come Borso d'Este a Ferrara, Sigismondo Malatesta a Rimini, Francesco Sforza a Milano, Ferdinando d'Aragona a Napoli, non si sentono legati da alcuna convenzione nè da tradizioni religiose e ricorrono alla violenza, al tradimento, al sangue, senz'altri limiti all'infuori di quelli imposti dall'opportunità e dall'utilità personale; tutti dimostrano una ragione calcolatrice, una accortezza astuta, una profonda conoscenza degli uomini e delle cose, una diplomazia abilissima, che rendono l'Italia di quel tempo « la patria d'una politica estera, che poi a poco a poco prevale in altri paesi al diritto riconosciuto »; « la trattazione degli affari internazionali, completamente oggettiva e libera da pregiudizî e da ogni ritegno morale, vi raggiunge talvolta una perfezione, che le dà apparenza di decoro e di grandezza, mentre l'insieme ha l'impronta di un abisso senza fondo »; i dispacci dei nostri ambasciatori divengono e restano un grande monumento nella storia e nella letteratura; in ogni Corte le arti, le lettere, la cultura trovano asilo e generosissimo appoggio ed impulso, e gli uomini d'ingegno, o come

cancellieri, segretarî e legati, ovvero come artisti e come poeti, affermano la loro individualità accanto a quella del loro signore, mentre fuori si svolgono floridi l'industria ed il commercio; in una parola, l'*uomo* trionfa nell'eccesso stesso della sua attività e delle sue passioni e si instaura una *Realpolitik* che da quel momento diverrà la politica realistica del mondo moderno.

La politica non è più diretta da Dio, ma dall'uomo; non dal Trascendente, ma dall'individuo; non da norme astratte, ma dalla verità effettuale, come dirà il Machiavelli. Il nuovo sistema è, quindi, la negazione dei principî della metafisica medievale. Certo, l'*individuo*, che allora spezzava le catene esteriori, poste a lui dalla vecchia concezione, trasmoda, non riconoscendo la legge intima che pone il freno al capriccio; l'individuo empirico non può a meno di cader in questo errore; ma, dopo d'aver assicurata la propria indipendenza e d'aver rivendicate la propria libertà di fronte ad un'autorità esteriore e superiore alla coscienza umana, si arriverà, attraverso una lenta evoluzione, alla concezione moderna dell'autonomia della morale, e dello Stato sostanza etica, ossia, in altre parole, alla metafisica del soggetto.

Tale, in breve, la teoria avversaria, che noi dobbiamo discutere soltanto per il lato riguardante il Rinascimento, esaminando i diversi momenti che facilmente si possono distinguere in quel moto di rivolta all'antico pensiero: la ribellione, cioè, dello Stato dalla Chiesa; l'indipendenza dell'attività politica dalla legge morale; le dottrine giuridiche allora fiorite.

II.

FRA PAOLO SARPI
E LE RELAZIONI FRA CHIESA E STATO

L'armonia fra i due poteri — l'ecclesiatico ed il civile — fu il grande ideale della civiltà cristiana e rispondeva ai principî della filosofia medievale. Le due podestà erano riguardate come supreme, ciascuna nel proprio ordine, perchè Chiesa e Stato sono due società perfette, ed anche indipendenti l'una dall'altra nella sfera delle proprie attribuzioni ed in ordine al proprio fine; ma essendo uno ed identico il soggetto dell'una e dell'altra società, e potendo una medesima cosa cadere sotto la giurisdizione dell'uno e dell'altro potere, occorre una coordinazione fra la Chiesa e lo Stato, senza aggiungere che l'attività materiale deve essere subordinata alla spirituale.

Prima che il Rinascimento combattesse questa idea fondamentale, che ispirava più o meno felicemente il Sacro Romano Impero, tre uomini — Dante, Occam, Marsilio da Padova — sogliono essere citati come i precursori delle nuove teorie e perciò come i primi sgretolatori della Scolastica, in quanto dalla concezione del Trascendente derivavano, come conseguenze ineluttabili, anche le dottrine intorno ai rapporti fra il potere religioso e il potere civile.

1. — Da alcuni si crede che Dante «col proclamare l'autonomia dello Stato, e quindi la sua assolutezza» cominciò «a fare una sdrucitura al tessuto del tomismo, sebbene a ciò sia stato spinto, più che da motivi puramente speculativi, da motivi politici» e sebbene con Dante non si possa «assolutamente parlare di una vera e propria reazione contro il predominio della Scolastica», ma si abbia «soltanto l'indizio di un atteggiamento nuovo dello spirito».

Questo giudizio di Giuseppe Saitta nel suo volume *La Sco-*

lastica del secolo XVI e la politica dei Gesuiti non lo ritengo esatto. Nel *De Monarchia*, dove Dante vuole che tutti i Re e Principi del mondo riconoscano nell'Imperatore o Monarca universale il Capo supremo del genere umano rispetto alle cose temporali, il grande poeta si domanda: « Utrum auctoritas monarchae romani, qui de jure monarcha mundi est, immediate a Deo dependeat, an ab aliquo Dei Vicario vel ministro, quem Petri successorem intelligo, qui vere est claviger Regni coelorum »; e risponde che l'autorità dell'Imperatore deriva immediatamente da Dio e non dal suo Vicario che è il Papa. Ma questa dottrina non è altro se non quella di Cristo, che distingue Cesare da Dio, ossia la potestà temporale dalla spirituale; è la dottrina costante della Chiesa, esposta da Papa Gelasio nella lettera all'Imperatore Anastasio, ricordata poi da altri Papi, quali Simmaco, Gregorio Magno e Gregorio II, e sempre costantemente seguita. La stessa Bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII non nega, ma anzi suppone che le due potestà ecclesiastica e civile, l'una delle quali sovraintende alle cose divine e l'altra alle terrene, siano supreme, ciascuna nel proprio ordine. Nel *De Monarchia* poi, le due autorità, spirituale e temporale, derivano da Dio, dal quale « come da un punto si biforca la potestà di Pietro e di Cesare »; l'Imperatore è eletto e confermato da Dio e gli elettori sono da riguardarsi solo come « denunciatores Divinae Providentiae »; l'indipendenza, inoltre, dell'Imperatore « non sic stricte recipienda est ut Romanus Princeps in aliquo Romano Pontifici non subiaceat: quum mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur.... Illa igitur reverentia Caesar utatur ad Petrum, quam primogenitus filius debet uti ad patrem, ut luce paternae gratiae illustratus virtuosius orbem terrae irradiet ».

Era doveroso rivendicare, in questo punto, l'ortodossia di Dante, non tanto perchè non si confondano le sue idee politiche con l'assioma di Federico Barbarossa: « quod Principi placuit, legis habet vigorem », o con quella di Federico II: « Princeps legibus solutus est », ovvero con l'altro di Ludovico il Bavaro: « Nos qui sumus supra jus »; quanto per non scambiare coi principî della dottrina cattolica e della Scolastica tomistica le teorie teocratiche. Il Trascendente non importa l'identificazione delle due autorità, spirituale e temporale, ma solo la loro armonia. Lo Stato non è la Chiesa, quantunque debba ricono-

scere e rispettare l'indipendenza della Chiesa, non intralciarne l'attività spirituale, nè calpestarne i diritti, ma bensì debba aiutarla e favorirla nella sua missione divina.

2. — La coordinazione fra la potestà civile e la religiosa, non da Dante, ma venne negata da Guglielmo Occam, il famoso francescano nominalista, nel suo dialogo scritto per difendere Filippo il Bello contro il Papa e intitolato: *Disputatio super potestate prelatis Ecclesiae atque principibus terrarum commissa temporibus Bonifacii octavi Pontificis romani, scripta sub forma dialogi inter clericum et militem.* Se Occam, però, non attribuiva alla Chiesa autorità alcuna sulle cose temporali, riconobbe tuttavia che « i principi terreni nulla possono stabilire nelle cose spirituali ».

3. — Marsilio da Padova col suo *Defensor pacis* andò più innanzi ancora; e non solo allargò talmente la giurisdizione dello Stato, da estenderla alle cose temporali e spirituali; non solo restrinse a tal punto l'autorità del Papa e della Chiesa, da demolirla e da annientarla: ma per lo spirito che lo animava, il *Defensor pacis* giustamente può essere definito col Gentile « una prima radicale ribellione al sistema della filosofia scolastica ».

L'origine dell'autorità, secondo Marsilio Patavino, la « principatuum institutio.... *ab humana mente immediate provenit*, licet a Deo tamquam a causa remota, qui omnem principatum terrenum etiam concedit, ut *Joann.* 19, habetur, et aperte dicit apostolus *ad Rom.* 13, et beatus Augustinus 5 *De civitate Dei* c. 21; quod tamen non est immediate semper, quin immo ut in pluribus et ubique hos statuit per hominum mentes, quibus talis institutionis concessit arbitrium ».

Queste parole possono avere una interpretazione benigna, — osserva G. Piovano in un suo studio su *Il « Defensor pacis » di Marsilio Patavino* — poichè ammettono che Dio è la causa remota dell'autorità; e perciò parrebbe che su questo punto esageri il Gentile, quando commenta: « Lo Stato è fatto adunque dalla volontà, dalla mente umana; e però la mente umana può conseguirne una scienza certa. L'altro mondo e Dio si possono mettere da parte, come oggetti estranei a questa scienza. L'essenza ed il valore dello Stato vanno ricercati nello stesso spirito umano. È la prima affermazione teorica dell'Umanismo, e la prima ribellione positiva alla trascendenza medioevale.

L'uomo comincia ora ad aver filosoficamente coscienza della sua autonomia, praticamente affermata già in Italia nella vita dei liberi Comuni, in uno dei quali Marsilio era nato e s'era formata la sua intelligenza».

Ripeto: quelle parole, prese da sole, non giustificherebbero l'interpretazione gentiliana; ma tutto il resto dell'opera è ispirata proprio in questo senso. Nell'esame dello Stato, del soggetto dell'autorità e della formazione della legge umana — di questo *oculus ex multis oculis* che ha come causa effettiva prima e propria il popolo «seu civium universitas, aut eius valentior pars» — l'uomo è sempre per Marsilio l'assoluta fonte del diritto; dalla libertà e dalla mente umana, non da Dio, derivano il potere legislativo; il papato, poi, questa causa impeditiva della pace, è un potere fittizio, d'istituzione prettamente umana, a differenza del sacerdozio che fu istituito da Gesù Cristo, quantunque però anche sul sacerdozio Marsilio estenda il potere politico.

La teoria della sovranità popolare, secondo Marsilio, deve essere applicata non solo allo Stato, ma anche alla Chiesa. Alla moltitudine dei fedeli è quindi da attribuirsi tutta la giurisdizione ecclesiastica. Al Concilio generale dei cristiani spetta l'autorità di risolvere ogni controversia, anche dottrinale; e quanto alle relazioni tra Chiesa e Stato, Marsilio sostiene che il Papa, i vescovi ed il clero non hanno nessuna giurisdizione coattiva sopra le persone ecclesiastiche «nisi ea iurisdictio per humanum legislatorem in provincia presbytero seu episcopo alicui aut ipsorum collegio concessa foret». La Chiesa non ha nessuna potenza coattiva, neppure per i trasgressori delle leggi divine; non ha diritto di giudicare gli eretici ed i scismatici, perchè nessuno può essere costretto ad abbracciare od a praticare il Cristianesimo; non ha la proprietà dei beni ecclesiastici per rispetto alla povertà evangelica ed è il popolo che deve fornire ai ministri di Dio il necessario, ma non il superfluo; al popolo infine, o al suo delegato — il principe — spetta la scelta degli individui destinati a ricevere gli Ordini, la nomina dei pastori, la deposizione dei preti indegni, la concessione delle dispense matrimoniali, la legittimazione dei figli naturali e via dicendo.

Per queste teorie, che furono tradotte in atto nella calata di Ludovico il Bavaro in Italia nel 1327-28 e che influirono

assai sui rivolgimenti promossi da Giovanni Wicleff in Inghilterra e da Giovanni Huss in Boemia, Marsilio da Padova — dice il Gentile — « va annoverato tra i pensatori italiani che iniziarono la dissoluzione della Scolastica e prepararono l'età nuova della filosofia »; egli è « il più ragguardevole rappresentante della scuola padovana nel secolo XIV. Con lui comincia l'Umanismo come politica e come religione ». Dal *Defensor pacis* attinsero Lutero e Calvino a piene mani ed altri riformatori religiosi del secolo XVI, come, ad esempio, Guglielmo Marshall in Inghilterra, ed anche scrittori cattolici.

I germi portati da Occam e da Marsilio trovarono nel Rinascimento un terreno propizio per svilupparsi. L'esiglio di Avignone e lo scisma occidentale avevano indebolito negli animi l'idea dell'autorità della Santa Sede; e gli Umanisti col libello di Lorenzo Valla, *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*, ben accuratamente distinguevano l'autorità temporale dalla spirituale.

Prendendo pretesto dalla donazione di Costantino e dimostrando la sua insostenibilità storica, il Valla non solo si scagliava contro il principato civile dei Papi, qualificandolo come un'usurpazione e come la fonte della corruzione ecclesiastica e di tutte le guerre e calamità d'Italia; non solo deplorava « la violenta, barbara, tirannica violazione pretesca », accusando i Papi di « insidiare sempre la libertà dei popoli », ma esplicitamente invitava il Pontefice ad « attendere al suo ufficio sacerdotale ». Da un lato discorreva con volgarità della podestà temporale della Santa Sede, dall'altro tentava di esaltare la « grandezza e sublimità » del suo ufficio spirituale.

Questa distinzione divenne comune in Europa, là dove si verificarono molteplici conflitti fra l'autorità politica e l'autorità religiosa.

La Prammatica sanzione di Bourges del 7 luglio 1438 esprimeva fra l'altro la pretesa del sovrano laico di ordinare a capriccio nel suo regno gli affari ecclesiastici, e Pio II nei suoi *Commentari* osservava che « per questa legge i prelati di Francia, che pure speravano diventar liberi, sono ridotti nella massima servitù, divenuti presso che schiavi dei laici. Essi sono costretti render conto al Parlamento francese delle loro questioni, conferire beneficî secondo il beneplacito del re e di altri nobili potenti, promuovere agli Ordini sacri minorenni, igno-

ranti, storpi e illegittimi, rimettere la pena a quelli che hanno per delitti condannato, assolvere senza espiazione scomunicati. Chi recava in Francia una lettera, la quale sonasse contraria alla Prammatica, era reo di morte. Di cause vescovili, di chiese metropolitane, di matrimonî, di cose di fede, di tutto si giudicava nel Parlamento. Tant'oltre andò l'audacia dei laici in Francia, che perfino al SS. Sacramento venne dalla mano del re intimato di fermarsi quando era portato in processione....; tant'oltre, che Vescovi ed altri prelati e sacerdoti venerandi venivano tradotti nelle carceri pubbliche; e vescovadi, ed altri bene dei chierici, posti per futili cagioni sotto sequestro, mediante il decreto di un giudice laico, erano dati a secolari ». E si noti: l'Università di Parigi, dove aveva insegnato S. Tommaso, creava una apposita deputazione per spiegare e completare la Prammatica e per difendere « le libertà della Chiesa gallicana ».

Ma, per tacere della Francia e di altri Stati d'Europa: per tacere delle varie contese che i Papi ebbero in questi tempi con le varie città d'Italia, basterebbe il nome di Venezia ed il ricordo della sua politica ecclesiastica, per esprimere il vigore della lotta fra potere civile e potere religioso. « In nessuna altra parte d'Italia — scrive il Pastor — incontrasi tanto a buon'ora e continuato lo sforzo di allargare i poteri dello Stato a tutte spese della indipendenza ecclesiastica. I papi furono gli avversarî naturali di simili conati, e più di una volta si videro posti nella dolorosa necessità di colpire colle pene maggiori della Chiesa quella superba Repubblica ». Da Paolo II a Paolo V fu un succedersi di episodî e di litigi ben noti, e che culminarono con l'interdetto del 1606.

***

Già fin dal 1483 la Serenissima aveva ricusato di ricevere la Bolla *In coena Domini;* e quando Enrico IV fu proclamato re di Francia, essa lo riconobbe prima che fosse assolto dalla scomunica. Nel 1580 sorse un dissidio per un feudo del Patriarca di Aquileia, composto amichevolmente da Sisto V; poi tornò in campo la controversia di Ceneda, il cui Vescovo aveva diritto alla giurisdizione spirituale e temporale, sotto la sovranità diretta del Papa. A questo s'aggiunga l'esilio dato al Ve-

scovo di Lesina, il divieto al neoeletto Patriarca di Venezia di recarsi a Roma a sostenervi l'esame di idoneità, voluto da disposizioni papali, e specialmente le leggi che stabilivano non esser lecito erigere chiese, ospedali, monasteri e altri luoghi pii senza il permesso del governo; prima ancora, la tassa imposta anche al clero di Brescia per le fortificazioni della città; quindi la proibizione di far donazioni, lasciti, vendite di beni stabili agli ecclesiastici o alle Congregazioni religiose senza il consenso del Senato; infine la deliberazione che i fondi così passati al clero dovessero entro due anni esser venduti.

Questo spirito di ribellione all'autorità pontificia non può esser confuso con una mancanza assoluta di fede, non solo perchè talvolta, come rileva Giovanni Soranzo in un suo studio su *Fra Paolo Sarpi*, la stessa politica ecclesiastica di Venezia si improntava a sensi di equità e di giustizia, ma anche perchè — è lo stesso Fiorentino che lo riconosce — il popolo veneziano, «tenace delle avite credenze, appassionato per le sue feste, aveva collegato col culto religioso le memorie gloriose delle sue vittorie. A San Marco si conservavano le reliquie di cento spedizioni: sotto quelle auree cupole era tante volte echeggiato l'inno del ringraziamento, ed il tripudio del ritorno. Scontratasi spesso in mare coi turchi, Venezia nella croce adorava il vessillo della libertà, e la debellatrice dei nemici: patria e religione eransi a lei strette in un santo nodo, e il tempio e le confraternite venete erano scuola di civil costume, come in Atene l'Agora, il teatro ed il Circo Olimpico».

Quale fu, dunque, la causa di questi gesti di rivolta alla Santa Sede? «Ci fu in Venezia la convinzione sincera di lottare per una imprescindibile necessità dello Stato, quale era quella di menomare le prerogative del clero e l'estensione della manomorta, o non si cedette ad un vento di fronda anticattolico che veniva d'oltr'Alpe, in pieno contrasto con la profonda religiosità del popolo veneziano e con la stessa ferma volontà dei dirigenti veneziani di mantenersi fedeli a Roma, al Vicario di Cristo? Crediamo — risponde il Soranzo — che l'una condizione e l'altra in pari tempo si avverassero». Comunque, il fatto è che, salito al Sommo Pontificato Paolo V e al dogado Leonardo Donato, i quali già a lungo di queste controversie si erano occupati senza raggiungere un accordo, il Consiglio dei Dieci imprigionò e condannò due preti indegni,

senza curarsi del foro ecclesiastico. Paolo V, che già, come i predecessori aveva protestato contro le leggi ricordate, lesive dei diritti ecclesiastici, intervenne, ingiunse, minacciò, e, nulla avendo ottenuto, il 17 aprile 1606 emise il celebre Monitorio, col quale decretava, che passato il termine di 24 giorni senza che avvenisse la sottomissione, cioè la revoca dei decreti e delle procedure della Repubblica, il doge e quanti lo coadiuvavano nel governo fossero scomunicati e tutte le chiese e luoghi dedicati al culto nei dominî veneti interdetti.

Venezia non cedette, affrontò la lotta e si rivolse al consultore della Repubblica, Fra Paolo Sarpi, Servita, perchè con un conveniente apparato teologico e giuridico aiutasse il governo. Il Sarpi accettò e fu specialmente in tale occasione che egli divenne il vivace ed ardito assertore delle tendenze giurisdizionaliste dell'età moderna.

Non seguiremo lo svolgersi della battaglia, il comitato dei 7 teologi presieduto dal Sarpi, gli opuscoli apparsi in quella circostanza, la ripubblicazione di due scritti del Gerson; e neppure ci soffermeremo sulla figura di fra Paolo Sarpi, sulla sua vastissima cultura, che lo faceva ammirare anche da Giambattista Porta e dal Galilei. Son ben conosciute, del resto, le vicende del conflitto, la resistenza accanita, la tattica consigliata dal Sarpi e attuata, la soluzione coll'intervento della Francia e di Enrico IV, gli attentati contro il frate, le discussioni intorno alla sua pietà ed alla sua morte.

Ma non è questo ciò che qui ci interessa: sono piuttosto *le idee* di fra Paolo Sarpi, che egli contrappose a quelle di Roma, del Card. Bellarmino e del Card. Baronio. A tale intento ci rivolgiamo ai suoi scritti. I lavori che gli storici gli hanno dedicato — dalle vecchie *Memorie* di Francesco Griselini alle note su *Fra Paolo Sarpi* del Balan, dalla *Storia della Repubblica di Venezia* del Cappelletti sino al recente studio storico e letterario di Adelaide Rampolla Gambino — son tutt'altro che da disprezzarsi. Per lo scopo nostro, però, preferiamo attingere direttamente alle sue *Opere*, alle *Lettere di Fra Paolo Sarpi*, raccolte ed annotate da F. L. Polidori, alle *Neue Briefe von Paolo Sarpi*, edite dal Benrath ed al suo carteggio con Simone Contarini, pubblicati dal Castellani.

È superfluo rammentare la diversità di giudizî in proposito: alcuni con la Rampolla Gambino fanno di lui un perfetto cat-

tolico nelle sue affermazioni dottrinali e nei suoi atteggiamenti pratici; altri lo considerano un cattolico sincero, che solo detesta «la Roma dominatrice temporale, la Roma delle investiture, delle decime, dei benefici, della giurisdizione ecclesiastica, della intolleranza, delle persecuzioni»; Francesco Fiorentino, nei suoi *Scritti vari di letteratura, filosofia e critica*, lo erige a campione della lotta contro il Medio Evo. Machiavelli — egli dice — distrugge la Provvidenza nella storia; Galileo Galilei affranca la natura dall'oracolo di Roma; fra Paolo Sarpi affronta il dominio dell'infallibilità e delle prerogative spirituali della Chiesa, trascinandola abilmente dalle trincee del domma — dove l'aveva assalita Lutero — al foro: «Roma, tratta fuori della nebulosa sfera del domma, sentì la prima volta la punta aguzza e tagliente delle armi della ragione e del diritto umano. La sentì e ne rimase ferita a morte».

***

Fra Paolo Sarpi non rifiuta nessuno dei concetti antichi di Dio, di Chiesa, di Stato; ma anzi, a parole almeno, aderisce ad essi ed esprime la sua più devota ammirazione. Dio è la fonte dell'autorità, la quale proviene «immediatamente» da Lui, sia per il Papa, come per il Principe. «Quanto sia grande — egli dice — il rispetto che deve portar ogni Cristiano alla Chiesa, si può aver un indizio dell'obbligo che ha ogni uomo di rispettar i parenti». Ed anche lo Stato è voluto da Dio: bisogna ubbidire al suo comando, ossequienti e volonterosi. C'è, però, un concetto nuovo nella trattazione dei rapporti fra Dio, Chiesa, Stato e individuo; ed è il nuovo modo di concepire l'*obbedienza* e l'*autorità*. Le pagine del Sarpi non sono se non uno svolgimento di questo suo principio, senza del quale resterebbero oscure e slegate le sue varie teorie, mentre alla luce di esso tutto in lui si organizza in un'unità sistematica.

1. — L'autorità religiosa può e deve comandare; ma è *la ragione umana*, la coscienza del singolo, che deve esaminare il comando; e secondo la decisione propria dovrà obbedire o disobbedire. Se la coscienza nostra, dopo un sereno esame, ci dirà che il comando è conforme alla volontà di Dio, noi siamo

obbligati a seguire la voce del superiore ecclesiastico; altrimenti è lecito e talvolta necessario ribellarci e resistere.

« Il Cristiano — insegna egli nel *Trattato dell'Interdetto* — non dee prestar ubbidienza al comandamento che gli viene fatto, (sebbene fosse dal Sommo Pontefice) se prima non avrà esaminato il comandamento quanto la materia ricerca, se è conveniente, legittimo e obbligatorio: e quegli che senza alcun esame del precetto fattogli ubbidisce alla cieca, pecca ». E la ragione è chiara: « Quegli che ubbidisce al Papa contro il precetto di Dio, pecca: adunque non gli è lecito ubbidire, se non esaminato prima il comandamento del Papa, e conferito co' precetti divini, e veduto che non ripugni loro. Similmente non dee ubbidire al precetto del Papa, quando di là è per nascere scandalo, ovvero quando sia per riuscire in distruzione, non in edificazione della Chiesa: adunque conviene che ognuno consideri quello che può nascere dall'ubbidienza ch'è per prestare; e considerare, se può succederne scandalo: e non venire alla esecuzione, se non avrà probabilmente conosciuto che non sia per succederne male, o turbazione nella Chiesa, o diminuzione nel Culto Divino. Anzi sarebbe un gran torto al rispetto, e alla riverenza la qual dee portare al Sommo Pontefice chi credesse che sempre ch'egli alcuna cosa comanda, non avesse quest'intenzione, d'avere per iscusato, anzi lodare il Cristiano che non sarà pronto all'esecuzione, vedendo che il suo comandamento sia per partorir male ».

Nell'*Apologia per le opposizioni fatte dall'Ill. e Rev. Sig. Cardinale Bellarmino a' Trattati e alle Risoluzioni di Giovanni Gersone sopra la validità delle scomuniche*, il Sarpi avverte che talvolta certi atti dell'autorità ecclesiastica sono suggeriti dal diavolo: « La scomunica fulminata contra chi opera bene, e ubbidisce a' comandamenti di Dio, ha origine di persuasione del Demonio, ed è di un genere d'insidie che adopera contra i Fedeli. La distruzione di molte Chiese, e la difformazione d'altre, per causa de' fulmini poco discreti, fanno fede che il Demonio insidia il gregge di Cristo anche colle cose che Cristo ha istituite per conservarlo ». « Non è dunque obbligo di Fede — conclude nella *Consolazione della mente* — il creder ogni scomunica valevole, per quanto possa risuonare strepitosa, *se prima non passa per il crivello dell'esame:* perchè, come fu da noi professato altre volte, non essendo altro che opinione di

Giudice umano, e per conseguenza soggetta alla fallacia degli argomenti, e perciò capace d'inganno; se questo Giudice restasse ingannato, non è cosa pia il credere che Dio voglia canonizzare l'inganno, e l'oppressione di uno che non è reo che d'apparenza ».

Ecco perchè nel *Consulto del P. Maestro Paolo Sarpi circa le instanze fatte da Roma, perchè dalla Repubblica si dasse luogo alla proibizione e soppressione di libri stampati a di lei favore nella Controversia*, si proclama che « quando il Pontefice per controversie con li Principi passa a fulminar censure, è lecito a persone intelligenti, e versate nelle Scritture divine, e nella dottrina de' Sagri Canoni, e Santi Padri, considerare se procedano *a clave errante*, o *non errante*, e se sono valide o invalide, esaminandole con le suddette sagre dottrine: e sempre che vi è dubbio se la cosa comandata dal Papa sia giusta o ingiusta (appartenendo alla salute dell'Anime) convien farvi riflessione per chiarirsene, essendo ciascuno obbligato di sapere, ed aver certa cognizione, che quello che ha da operare non sia offesa di Dio; e quando il Principe trova essersi fulminate censure contro lo Stato suo, e contro li suoi Sudditi, le quali patiscano difetto di validità, può, e deve per conservazione della quiete pubblica impedirne l'esecuzione, e provvedere con li debiti mezzi dati da Dio, conservando la conveniente riverenza, ed unione con la Chiesa ». Non si dimentichi che il « nuovo nome d'obbedienza cieca, insegnato dal Padre Ignazio Lojola Gesuita, fu incognito alla Chiesa Santa, e ad ogni Teologo innanzi al suo tempo: che leva quello ch'è essenziale alle virtù, alla natura delle quali appartiene, che si operi con certa intenzione del fine, ed elezione consigliata de' mezzi, e ch'espone il Cristiano al pericolo di peccare innanzi a Dio: nè scusa chi ingannato dal suo Padre Spirituale farà cosa contro il voler Divino ».

In breve, ripete mille volte il Sarpi nell'*Apologia:* « quando nel Prelato sarà il notorio abuso della podestà, e nel suddito la difesa irreprensibile, sempre sarà vero ch'è cosa meritoria resistere »; « l'obbedienza pare cosa santa, ed è, quando viene resa a precetto giusto e onesto: ma quando si riferisce al precetto tirannico, o abusivo, non è buona, ma la natural difesa allora succede in luogo suo ». Certo, « anche la sentenza notoriamente invalida si dee in un modo temere, cioè, non super-

bamente sprezzare, ma con modestia e riverenza impedirne l'esecuzione»; ma l'ossequio all'autorità non deve togliere il coraggio. Quando San Pietro errò, «S. Paolo umilissimo gli fece resistenza: adunque non disdirà la resistenza in uno di minore umiltà». Non solo, infatti — ricorda nelle sue *Considerazioni sopra le censure* — «i Teologi dicono che il giudizio ingiusto può bene nell'esteriore parere giudizio, ma in sè non già; e ogni giudizio ingiusto esser eziandio da sè nullo; e non essere il giudizio ingiusto più giusto, di quello che l'uomo morto sia uomo»; ma la ribellione contro l'autorità può essere in alcuni casi imposta dalla legge morale. Lo so — spiega il Sarpi nella *Apologia* — «tutte le forze ingiuste hanno altro rimedio, che la resistenza: e questo è il sopportare, e il pigliarsele in pazienza; ma a questa sorte di rimedio nissuno è tenuto: anzi molte volte, usandolo, commetterebbe peccato, quando, cioè, il rimedio cedesse, non in pregiudizio proprio solamente, ma anco in pregiudizio altrui».

Tale è il germe da cui si sviluppa la pianta delle teorie del Sarpi; e solo tenendo l'occhio rivolto ad esso, ci sarà facile comprendere la sua concezione intera e gli atteggiamenti pratici da lui assunti.

2. — Egli, come già dicemmo, considera l'autorità come proveniente da Dio, ma in modo che *immediatamente* da Dio proceda da un lato l'*autorità ecclesiastica* e dall'altro l'*autorità civile*. All'una bisogna essere soggetti ed ubbidienti «nelle cose spirituali, e pertinenti alla salute delle anime, e nel foro di Dio, e quando comanda secondo la sua legge divina. Ma nelle cose temporali i Principi assoluti non sono soggetti ad altri, che a Dio, dal quale viene immediatamente la lor podestà».

Non bisogna confondere le due autorità, religiosa e civile, la Chiesa e lo Stato, il Papa ed il Principe. Non bisogna tollerare invasioni dell'uno nell'altro campo, nè viceversa: «tutto l'errore — leggiamo nell'*Apologia* e in mille altri passi — sta nel voler dare al Prelato podestà sopra le cose temporali, e trasformare il ministero Ecclesiastico in un giudizio forense: perchè al ministero secolare Dio ha commessa la cura della tranquillità pubblica: e gli ha data podestà d'impor pene temporali, per timor delle quali conviene essergli soggetto; che è il *propter iram*: oltra il precetto di Dio, che comanda l'ubbidirgli;

che fa il *propter conscientiam:* ma al ministero Ecclesiastico Dio ha commessa la cura delle anime, la quale non ha che trattare con pene temporali di diritto; e perciò non ha comandato che s'ubbidisca *propter iram.* Della podestà temporale, dice S. Paolo, *non enim sine causa gladium portat;* ma del ministero Ecclesiastico: *exercetur per gladium spiritus, quod est verbum Dei*».

Il concetto teocratico è, quindi, da combattersi; sono «da scartare» — dice il Sarpi nella *Collazione delle Massime universali ai punti singolari controversi tra la Corte di Roma e la Serenissima Repubblica di Venezia* — «le pretensioni de' Curiali Romanisti, che vorrebbero in certo modo, che il Papa imitasse gli antichi Romani Imperatori, che avevansi arrogato preminenza di Principi e di Sacerdoti, volendo non meno comandare l'osservanza de' costumi, che i riti dell'adorazione, ed aver in bocca l'oracolo delle leggi, e degli Statuti di quella Gentilità: cosa di cui non possono restar persuasi che ingegni molto ottusi, e studenti molto fiacchi». E soggiunge nel *Consulto:* «mi costringe la Carità Cristiana, e la moderazione conveniente a distinguere gli Scrittori della parte Ecclesiastica, dalle cose scritte da loro; e parlando delle cose scritte solamente, dirò che tutte quelle ch'esaltano il Pontefice al pari di Dio sono blasfeme, ed empie: quelle che vogliono dargli autorità temporale sopra i Principi supremi, o che levano a questi l'autorità, che Dio ha data loro, sono tiranniche ed usurpative, contrarie alla dottrina della Scrittura Sagra, e però meritevoli di esser condannate». Non dal Papa, ma da Dio il Principe riceve la podestà nel campo suo; e perciò non occorre al Principe nessuna autorizzazione ecclesiastica per compiere il suo dovere. È «la soda dottrina teologica e morale — insiste il Sarpi nelle sue *Considerazioni* — la quale vuole, che, avendo Dio dato uno Stato in governo a chi tiene la Maestà con podestà indipendente nelle cose temporali, gli abbia anche data Autorità di fare da sè, e senza licenza o permissione di qualsivoglia persona, tutte quelle leggi che sono necessarie per mantenerlo. Non si troverà mai che Dio abbia fatto un precetto, che, per adempierlo, bisogni pigliare la licenza da altri. Nelle cose indifferenti, ovvero nelle buone, ma libere, può occorrere che si commetta errore, facendole contra il volere del superiore; ma in quelle che sono di precetto espresso di Dio serve quello

che disse S. Pietro: (*Act. 5*) *obedire oportet Deo magis, quam hominibus*. Che Dio dica al Principe: fa quelle leggi che sono necessarie alla tranquillità pubblica, e se mancherai, io lo riceverò ad offesa; e ci voglia licenza per ubbidirlo? Licenza si ricerca dove senza non licet. Adunque quello che Dio comanda non è lecito? La natura, quando dà un fine, dà ancora tutte quelle potenze che sono necessarie per ottenerlo: e Dio darà un fine, e un precetto che non si possa eseguire senza riconoscerlo in grazia dagli uomini? »

C'è, in conclusione, una divisione netta fra autorità religiosa e civile. Si potrebbero chiamare due parallele, se per il Sarpi le due rette non si congiungessero in Dio, dal Quale hanno il loro punto di partenza.

3. — In relazione a tale principio, egli definisce qual'è l'ambito dell'una e dell'altra podestà, della Chiesa e dello Stato.

La Chiesa ha un'autorità puramente spirituale.

« L'autorità del Pontefice — dice il Sarpi nella *Consolazione della mente* — è immediatamente da Cristo. Vediamo fin dove s'estenda, ed a qual fine sia data, perchè quanta ne ha avuta da Cristo, tanta ha da esser ubbidita da ogni Cristiano, siasi suddito o Principe; ma il voler per tradizione umana ingrandirla non può esser che usurpazione: altrimenti sarebbe presunzione voler esprimere ciò che il Vangelo non ha espresso, quasi che fosse manchevole d'espressione ». Non ai Curialisti romani, ma a Cristo — prosegue nelle *Considerazioni sopra le Censure della Santità di Papa Paolo V contro la Serenissima Repubblica di Venezia* — dobbiamo guardare per decidere tale questione; poichè, « se fosse voler di Dio che gli Ecclesiastici istituiti da lui, per attendere alle cose spirituali, mutata la loro istituzione, si facessero padroni non solo d'una parte delle cose temporali, ma di tutte ancora; non dovremmo onorarli di sole parole, ma con fatti procurare d'effettuar quanto prima questo voler divino ».

Invece, cosa ha voluto Dio, riguardo alla autorità della sua Chiesa?

È pacifico, innanzi tutto, che « secondo la dottrina di S. Tommaso, bisogna eccettuare tutti i moti dell'animo interni, de' quali il Pontefice non ha podestà di giudicare, salvo che nel foro della penitenza, e questi sono la maggior parte de' peccati ».

Quanto agli atti esterni, i Curialisti romani si appellano alle parole del Vangelo: *Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis*, e alle altre: *Pasce oves meas*. Si osservi però — raccomanda il Sarpi nell'*Apologia* — che «il *quodcumque* è universale ma ristretto colle parole superiori: *Claves Regni Coelorum*. Tutto quello che appartiene al Regno de' Cieli è soggetto a Pietro: chi ne vuol dubitare? quello che appartiene a' Regni della terra Cristo non glie l'ha commesso. L'altra prova col *Pasce oves meas*, è ben universale quanto all'*oves meas*, ma Dio nega per Ezechiele al 34. che vestirsi della lana della pecora sia *pascere:* nega che l'*imperare cum austeritate, et cum potentia*, sia *pascere;* nega che il bere per sè l'acqua chiara, e la rimanente turbarla co' piedi sia *pascere*».

«Non intendo per questo — soggiunge nella *Consolazione della mente* — di negar il Primato di Pietro, e per conseguenza del Papa, ma solamente discordo da quell'accrescimento d'autorità che si è introdotto dopo la morte di Pietro». Ed anche in altri scritti il Sarpi protesta il suo «figliale ossequio alla Sede Apostolica» e dichiara di sottoporre sempre la sua dottrina «al giudizio della Santa Madre Chiesa che non può errare». Soltanto — egli aggiunge nella *Consolazione della mente* — non bisogna confondere lo spirituale col temporale. Della «podestà secolare il Pontefice non può pretendere d'esserne costituito Vicario, prima perchè non si legge, poi perchè v'erano i Principi avanti che vi fossero i Papi, onde bisognerebbe mostrare espressa dal Vangelo, non insinuata per tradizione questa derogazione dell'autorità secolare, e quest'incombenza del Pontificato. Ciò non si mostrerà, ed anco la ragione lo persuade, perchè sarebbe più molteplice la cura del secolare, che dello spirituale: e non si può in uno stesso tempo mirar il Cielo e la Terra. Se il Papa per alcun accidente restasse spogliato degli Stati e de' tesori, e ridotto alla frugalità antica, non per questo sarebbero disobbligati i Principi d'ubbidirgli come a Pontefice. Colla stessa ragione nè egli deve comandare, nè eglino ubbidire nella condizione della grandezza presente. Comandi dunque ciò che si ha da credere, ed in qual modo debba ognuno sacramentarsi, ch'è Signoria spirituale, e funzione propria del Pontificato, e se non è ubbidito scomunichi, che in tal modo sarà la scomunica operativa ed efficace; ma non

trascenda ad altri propositi, perchè allora uscirebbe dalle qualità di Pontefice, e per conseguenza da' confini del proprio dominio, onde anche i Principi perderebbero la qualità di sudditi suoi, e l'obbligo dell'ubbidienza ». Nella *Collazione delle Massime universali*, il Sarpi lamenta ciò che è avvenuto nella storia del Sommo Pontificato: « Prima che il Pontefice Romano avesse dominio secolare si contentava della semplicità della credenza, dell'uso e venerazione de' Sacramenti dal suo gregge Cristiano; fatto poi per generosa magnanimità de' Principi Principe secolare, in vece di appagarsi, il prurito del comando lo ha maggiormente attizzato, sicchè non contento del dominio spirituale negli oracoli della Fede per tutta l'università de' Fedeli, vorrebbe ancora comandare con massime secolari negli Stati altrui ». Questo è un gran male, poichè — e la *Istoria del Concilio Tridentino* lo ripete — in fatto di autorità « s'indebolisce la spirituale, quando si mostra aver bisogno della temporale ».

« L'autorità immediata dunque di Pietro — possiamo concludere con le parole della *Consolazione della mente* — consiste nella Monarchia spirituale con arbitrio di legare le anime e prosciogliere, *sed in aedificationem Ecclesiae caritate conjuncta*. Questo è articolo di fede, ed obbligo de' Cristiani: ma il voler passare a questa prerogativa singolare di comandare a' Principi, e col pretesto che per pascere il popolo Cristiano de' Sacramenti e della dottrina abbiano questi Principi a render conto delle loro azioni al Pontificato; e se non prestano quest'ubbidienza, dar nell'eccesso del rigore, che più non si potrebbe fare se fossero appestati dalla Fede di Cristo: è un corollario d'autorità non espressa dal Vangelo, non comandata da Cristo, ma inventata dalla Ragion di Stato, che insegna e procura di comandar a tutti. Bisogna ricordarsi, come fu detto, che l'autorità del Papa moderno non è maggiore di quella ch'ebbe Pietro, gli Apostoli, e gli altri Pontefici della primitiva Chiesa; perchè non si ritrova nel Santo Vangelo che Cristo Signore Nostro disegnasse a' Discepoli alcun dominio, o alcun interesse spirituale, anzi loro prescrisse non esser solleciti del vivere e vestir quotidiano, ma attendessero la provvisione dal Padre Celeste, che sarebbero meglio vestiti di Salomone; perchè se vestiva e nutriva le piante e gli uccelli, non avrebbe mancato a' Fedeli.... L'autorità del Pontefice dunque è ordinata a fine

di edificare, pascere, ed ammaestrare il gregge, ed a questo fine tutti hanno da ubbidire, e non ubbidendo, può dar mano a scomuniche e maledizioni; ma non bisogna far un corpo solo delle Leggi Canoniche e degli Articoli della Fede, perchè nelle medesime Leggi vi sarà un grand'ingrediente d'interesse umano, al quale non vi è obbligo d'ubbidire».

Nè è solo questo il limite della podestà papale. Nell'ambito stesso dell'autorità religiosa, c'è il Concilio superiore al Papa; e ciò, sia nella *Istoria del Concilio Tridentino*, sia in altri punti delle sue opere, viene dal Sarpi ripetutamente proclamato. Il Concilio Tridentino gli parve «parzialissimo dell'autorità Pontificia», mentre gli sembrava chiaro che il Collegio Apostolico fosse superiore a Pietro ed il Concilio Universale al Papa, cosicchè, quando questi lancia una scomunica, è sempre lecito appellarsi contro di essa al Concilio. Si dirà che il Papa è infallibile. Ma prescindendo dal fatto che «solo Dio ha questa perfezione, di non poter fallare, ed essere irreprensibile; e tutti gli altri debbono avvertire quello che fanno», «basta il dire — risponde il Sarpi nell'*Apologia* — che se il Papa fosse infallibile, sarebbe per conseguenza beato in questa vita, beato di beatitudine celeste.... Parlo di quella beatitudine, ch'ebbe Pietro pubblicata da Cristo: *Beatus es Simon Bar-jona*, come predestinato alla gloria, e che avea sicura la presenza per supplemento d'ogni sua caduta. Ma non credo che il Papa abbia quella confermazione in grazia, ch'ebbero gli Angeli dopo la dannazione di Lucifero, e ch'ebbe S. Paolo dopo la sua conversione, perchè se così fosse, Marcellino Pontefice non avrebbe incensato gl'Idoli per timore di morte.... Se dunque il Papa può errare a segno di farsi Idolatra, non bisogna fare un articolo di fede universale e generico, che il Papa non possa errare». Non bisogna confondere il Papa con la Chiesa: «della Chiesa di Dio, che non può fallare, è sempre vero, che si deve aver per Gentile chi non l'ode, e chi gli resisterà peggiore, perchè la difesa sarà ingiusta contra così giusto precetto, atteso che ella non porta mai altra parola, che quella di Cristo: ma se per Chiesa s'intende una podestà soggetta a gli errori, massime se non solo per ragione apparisca tale, ma si vedano anco in lei errori cotidiani; quando fallarà nel suo comandare, chi si difenderà userà le forze legittimamente, e non offenderà Dio, perchè non va contra la Chiesa, ma contra l'error umano, che trasporta

fuori della Dottrina della Chiesa ». Il Papa è infallibile e perciò dev'essere ubbidito sempre, soltanto in un campo limitato; risulta dal Vangelo — dice la *Collazione delle Massime universali* – che « l'infallibilità del giudizio del Pontefice, predicata e professata da' Curiali, debba intendersi nelle dichiarazioni degli articoli della Fede, e dell'uso de' Sacramenti, ma non della ragion positiva, la quale resta nel pericolo dell'errore ordinario del discorso umano, e perciò soggetta a correzione e ritrattazione, e per conseguenza non infallibile, ma disputabile, e correggibile. Questo è in sostanza tutto ciò che abbiamo provato ». Perciò contro il Bellarmino, che parlando della libertà cristiana ammoniva non perdersi questa per ubbidire al Vicario di Cristo, bensì per non ubbidirgli, il frate Servita replicava nell'*Apologia:* « bisogna limitare, quando il Vicario di Cristo comanda secondo l'istituzione di Cristo; ma quando comanda secondo la propria opinione, e i propri affetti, a' quali come uomo è soggetto, (e, siccome dice il Gaetano, può essere più degli altri) allora non si perde per non ubbidirgli, ma bensì per ubbidirgli ».

4. — « Anche i Principi hanno la loro autorità da Dio, e per il governo del popolo hanno da render conto a Sua Divina Maestà »; ed è tale podestà, che, mentre combatte quelli che egli reputa eccessi dell'autorità spirituale, fra Paolo Sarpi vuol definire e difendere.

Nella *Collazione delle Massime universali*, e nel *Discorso della origine, forma, leggi ed uso dell'uffizio della Inquisizione nella città, e Dominio di Venezia*, egli proclama ripetutamente che « il Principe Secolare ha la sua podestà libera ed assoluta da Dio, e tanto vera e massiccia, che Cristo Signor Nostro la confessò in persona di Pilato, come rappresentante di Cesare. *Non haberes potestatem adversus me ullam, nisi tibi datum esset desuper* ». E commenta: « La podestà che Dio dà al Principe, non è un dono fatto per bene di lui proprio, che però egli possa lasciar diminuire....; ma sebbene viene immediatamente da Dio, è però data per benefizio del popolo: onde, se si diminuisce, non resta così sufficiente pel buono, ed intero governo; ed il suddito ne riceve danno, e sua Divina Maestà offesa. Sebbene il Principe non ha obbligo alcuno al suddito di governarlo, l'ha però a Dio; e la protezione che ne tiene, sebbene verso il suddito è grazia, verso Dio però è debito: il quale non

si può ben eseguire, se non conservando intera, e non lasciando diminuire l'autorità pubblica».

Il Principe, dunque, di fronte a chiunque, abbia piena la coscienza del suo diritto, perchè tale diritto è altresì un suo dovere. Lo Stato non ceda dinnanzi a nessuno. I sudditi, mentre non debbono ubbidire al Pontefice se non quando il loro esame li ha convinti della bontà dell'ordine ricevuto, devono al contrario una obbedienza cieca al Principe. La ragione — osserva l'*Apologia* — è evidente: «La cura della pubblica tranquillità spetta tutta al Principe: il privato non v'ha dentro parte alcuna; se non l'esecuzione; però non ho da pensarci. La cura dell'anima di ciascuno non tocca al solo Prelato: il suddito v'ha dentro la parte principalissima, perocchè a lui appartiene principalmente il pensarci sopra. E da questo si vede chiaramente la differenza tra i precetti de' Prelati, e de' Principi; perchè a questi bisogna ubbidire, sebbene non si vede la causa: in quelli bisogna avvertir bene: quando il Principe comanda, ordina cosa che tocca a lui, e a lui solo Dio l'ha commessa, e niente a me, se non passivamente. Quando il Prelato comanda, tratta di cosa che appartiene più a me, che a lui: e però sarò obbligato a pensarci più di lui».

5. — Avendo l'autorità dello Stato tali caratteri, resta risolta la questione delle immunità ecclesiastiche, dei beni del clero, dei diritti della Chiesa sulla stampa.

La libertà ecclesiastica, per ciò che riguarda le persone, i beni, i luoghi sacri, dev'essere rispettata, esclama il Sarpi nella *Consolazione della mente*. Ma bisogna intendersi bene intorno alle offese a tale libertà. È un'offesa alla libertà ecclesiastica il voler «impedire la propagazione della Fede, l'ingerirsi nella distribuzione de' Sacramenti, e degli insegnamenti essenziali della salute», «far ostacolo alle persone Ecclesiastiche nell'esercizio del loro ministero», «intaccar i beni Ecclesiastici per fine di comodo personale al Principe», «non rispettare il luogo sacro, sempre che l'urgenza delle necessità non isforzi in contrario. In queste osservazioni credo che ogni Principe rattenerà sè stesso, e non rattenendosi, meriterebbe censura». «Ma pretendere che un Principe non sia Principe degli Ecclesiastici suoi sudditi, è un voler mutilar l'autorità che ha *immediate* da Dio, dalla natura, e dalla ragione delle genti». Così pure è stolto chi in nome della libertà ecclesiastica afferma

il diritto divino della Chiesa a possedere beni temporali, poichè « tanto è lontano che il possesso de' beni della Chiesa sia *de jure divino*, che questo possesso è quasi incompatibile col principio, col mezzo, e col fine della stessa Chiesa ». « Un Principe libero di sovrana autorità ha « azione legittima per se stesso di riscuotere le Decime ordinarie dei Beni Ecclesiastici per ordinare ciò che giovi al servizio comune, alle persone e Beni del Clero. E se tra gli Ecclesiastici si trovino delitti secolari, e che non versino nell'amministrazione de' Sacramenti, o in dottrina di Fede, questi delitti secolari siano soggetti al Foro Laico di questo Principe libero e sovrano ». « Il Sacerdote è fuori della giurisdizione secolare, ove e quando è Sacerdote, e questo confessiamo; ma se opera come mondano, è ancor al Mondo, e per conseguenza soggetto al Principe, ch'è Signore di tutti quelli che nascono ne' suoi Stati ».

« È argomento fallace — ammonisce nella *Collazione delle Massime universali* — il dire, che un Principe Laico, che voglia aver giurisdizione sopra beni e persone ecclesiastiche, debba mostrar un indulto Pontificio; perchè anzi si ritorce l'argomento, e con molta ragione si dice: Che essendo il Principe padrone del suo paese, il Pontefice abbia egli obbligo di mostrare l'autorità, che pretende in casa d'altri; e se gli sia stata data dall'Onnipotenza di Cristo con una scrittura apparente, ovvero con una interpretazione degl'Apostoli, e de' primi Padri. Altrimenti più odora di usurpazione il comando, che il Pontefice fa negli Stati altrui, che le leggi de' Principi stabilite sopra i laici e le persone ecclesiastiche. Questa adunque è la risposta, che noi portiamo alla generalità della querela di tener in servitù l'autorità Ecclesiastica, perchè questa servitù se non si pratichi sopra la libertà dell'interesse della fede, come abbiamo detto, non è servitù, non è signoria, perchè impedisce solamente un'usurpazione di comando, non un dominio di questo titolo ». Ed anzi: non già si deve ritenere che il Principe abbia autorità sui beni e sulle persone ecclesiastiche per benigna concessione del Papa; ma, al contrario, che le immunità ecclesiastiche, ben lungi dall'essere *de jure divino*, sono « un privilegio » dai Principi concesso alla Chiesa. « Chi può dubitare che le esenzioni Ecclesiastiche siano concessioni di Principi, se si trovano leggi, e i privilegi loro, e si veggono non concessi tutti in un tempo, ma a passo per passo? »

E siccome le regole di Roma per la pubblicazione dei libri impediscono che queste idee vengano stampate e diffuse, il Sarpi nel suo *Discorso sopra le stampe* non esita a distinguere i diritti dell'autorità ecclesiastica nel proibire libri « per causa di Religione, perchè le ragioni di vietar questi sono giustissime », dal divieto inspirato a « rispetti temporali »; e contro le stampe favorevoli alle idee romane egli invocava la censura del Governo.

Insomma, un taglio netto e reciso è da farsi fra i due poteri, tra lo Stato e la Chiesa, senza timori di scomuniche, perchè non solo esse, se ingiuste, sono invalide; non solo resta sempre al colpito l'appello al Concilio; ma il dovere del Principe è di resistere coraggiosamente.

Nel suo *Consulto*, lo stesso fra Paolo Sarpi riassumendo con limpidissime parole tutto il suo pensiero, scrive così:

« La Dottrina dunque proposta in Venezia si contiene ne' tre capi infrascritti.

Primo. Che Dio ha instituito due Governi nel Mondo, uno spirituale, e l'altro temporale, ciascheduno supremo, e indipendente l'uno dall'altro; questi sono, l'uno il Ministero Ecclesiastico e l'altro il Reggimento Politico: e dello spirituale ha dato la cura a' Prelati, e del temporale a' Principi, siccome fu benissimo detto dagli Autori, che gli Ecclesiastici sono Vicarj di Cristo nelle cose Spirituali, e li Principi Vicarj di Dio nelle cose Temporali: per il che dove si tratta della salute delle Anime, tutti, anco li Principi sono soggetti agli Ecclesiastici; dove si tratta della tranquillità pubblica e della vita civile, tutti, anco gli Ecclesiastici, sono soggetti al Principe. Non altrimenti che se un Re mandasse una nave armata, commessa alla cura d'un Nocchiero per guidarla in mare, e di un Capitano di soldati per combattere in guerra, ambe le Podestà militari del Capitano, e nautica del Nocchiero sarebbero indipendenti l'una dall'altra, e dipendenti ambedue dal Re; e solamente il Capitano sarebbe obbligato ad ubbidire il Nocchiero nel navigare, ed il Nocchiero al Capitano, quando si fosse per combattere. Così il Prelato, ed il Principe hanno ricevuto da Dio podestà, uno per reggere gli Uomini quanto allo Spirito, l'altro per reggere gli stessi nella vita civile; ed il Principe nelle cose spirituali ubbidisce al Prelato, ed il Prelato ubbidisce al Principe nelle temporali. Questo vuol dire essere due Podestà

supreme, indipendenti, e non subordinate, delle quali una non si può ingerire ne' negozi dell'altra, nè comandare in quello, che Dio ha raccomandato alla cura di essa; perlochè il Prelato Ecclesiastico qualunque cura egli tenga della Chiesa, eziandio che sia Papa, avendo ricevuto da Cristo solamente le chiavi del Regno Celeste, non ha ricevuto autorità di poter rivocare, ed annullare le Leggi de' Principi spettanti alle cose temporali; nemmeno podestà di privarli degli Stati loro, nè di comandarvi in quello che tocca il governo Politico, nè di liberare i Sudditi dal giuramento di fedeltà legittimamente prestato al suo Principe; e per tanto la pretensione di poter abilitare e inabilitare a i Regni, instituire, e destituire i Re, è cosa attentata da cinquanta anni in qua, che non ha mai avuto successo, o esecuzione; ma sempre il mondo se gli è opposto, e ne ha ricevuto mala edificazione; e non è cosa corrispondente agli esempi di Gesù Cristo, quando viveva, nè degli Apostoli, nè di Santi Pontefici suoi successori, che mai tentarono tali cose, eziandio contro li Principi perfidi e sacrileghi; ed è ancora ripugnante alle Sagre Scritture, dove si dice, che Dio dà gli Stati anco alli cattivi Principi; e comanda che siano sollevati, ed ubbiditi: anzi è dottrina perniziosa insegnare, che per causa di controversie, che il Pontefice abbia con un Principe, sia lecito perseguitarlo con insidie, e forza aperta; ed il dire che sia merito, e remissione de' peccati a' privati Sudditi, che si ribellino al Principe, o che gl'insidiano la vita, o l'ammazzino, o gli levino lo Stato, o gli eccitino sedizioni; è dottrina, dico, sediziosa, erronea, sacrilega, e contro la Scrittura divina: anzi in contrario, trattandosi di cose temporali il Suddito è obbligato da Dio a prestar ogni ubbidienza al suo Principe, nonostante che il Papa comandi altrimenti e quando abbiamo cattivi Principi siamo obbligati in coscienza a vivere sotto di loro secondo le Leggi, non innovando novità alcuna, ma rimettendo il tutto alla divina Provvidenza; siccome quando abbiamo cattivi Papi entrati canonicamente, noi privati dobbiamo sopportarli, non usando altri rimedj, se non se quelli che sono stabiliti dalle Leggi.

« Secondo. Che per Legge divina gli Ecclesiastici non hanno ricevuto alcuna esenzione dalla Podestà, nè quanto alle persone, nè quanto alli beni loro: ma sibbene che molti Principi pii, da Costantino fino a Federico II per onorare l'Ordine Ecclesiastico hanno concesso loro in grazia, secondo che li tempi

comportavano, varie esenzioni personali, e reali, ora aumentandole, ora diminuendole, e revocando le concesse, secondo che comportava il governo del loro Stato....

« Terzo. Che l'infallibilità è propria della Maestà Divina, ed il Pontefice, sebben costituito in tanta altezza, è soggetto alle imperfezioni, infermità ed errori umani, nè si deve tenere per infallibile, se non dove le fosse promessa da Dio la sua assistenza ».

Ecco la teoria del Sarpi, che egli crede sia stata « insegnata da' Santi Apostoli, e successivamente da' Santi Padri, e dagli altri Dottori Cattolici ». Fra questi ultimi il Gersone ha le sue simpatie più vive, ed egli ne difende la memoria e le dottrine contro il Bellarmino.

7. — Non val la pena — dopo l'esposizione accurata e dettagliata che abbiamo fatta del suo pensiero — che noi ci dilunghiamo sopra la contesa tra Venezia e Roma, e sulla parte sostenuta dal frate Servita. Quel conflitto fu solo l'*occasione*, come egli stesso ebbe a dire in una lettera, dell'esposizione delle sue idee, mentre erano queste, che nel nostro lavoro ci premeva di cogliere. Se egli consigliò di impedire la pubblicazione dell'Interdetto e di agire contro le ingiunzioni di Roma, non fece altro che applicare i suoi principî. Le esigenze e la sentenza del Papa, ai suoi occhi, erano ingiuste; doverosa, al contrario, la resistenza della Repubblica e la sua politica ecclesiastica contro le immunità ed i beni del clero. « La Repubblica Veneta — diceva nell'*Apologia* — riconosce, e ubbidisce, come sempre ha fatto, la santa Sede Apostolica, nè introduce novità alcuna; anzi con ogni pietà, e religione conserva, e difende la santa Fede Cattolica, a cui pospone ogni cosa umana; ma solo in causa temporale, ove il Pontefice notoriamente, o per non essere informato, o per altrui consiglio, o per altra causa, fulmina censure contra la giustizia, intende fra i termini della Religione Cattolica difendere la sua libertà, e la podestà datale da Dio, conforme alle leggi di Dio, e della Natura, e secondo la dottrina de' pii, e Cattolici Dottori ». « Quando un Dominio è interdetto per causa ch'è notoria a tutti essere ingiusta, (come ora presupponiamo, e altrove abbiamo provato, esser quella, per la quale al presente si vuole le sia interdetto lo Stato di Venezia) non fa bisogno di consiglio: ma è cosa chiara che nessun dee ubbidire ».

***

Era sincero fra Paolo Sarpi, quando enunciava queste idee? Ovvero non si serviva di esse per ricoprire un animo molto più audace e già protestante?

Gli storici discutono questo problema, specialmente in base all'epistolario, più che in base all'*Istoria del Concilio Tridentino*, dove pure l'acre e velenoso linguaggio spiega i numerosi errori di fatto, rilevati e confutati dal Card. Sforza Pallavicino.

Le sue lettere contengono un attivissimo carteggio con noti ugonotti francesi, con alcuni riformati tedeschi e con qualche anglicano.

Scrivendo il 16 agosto 1611 a Filippo Du Plessis Mornay, il Sarpi usa queste chiare parole: « Voi altri alemanni e francesi continuate gagliardamente il vostro lavoro e noi vi ammiriamo e lodiamo; ma i vostri sforzi giganteschi e i forti colpi che scagliate, non molto approdano, come quelli che mirano soltanto ai lembi. Volesse il cielo che poteste drizzar la mira verso il cuore, a questa Italia cioè dov'è la fonte e il principio dell'esistenza del papa e dei gesuiti.... Fintantochè in alcun luogo dell'Italia le chiese stesse non si riformino o che la guerra non ischiuda le porte alla libertà, le forze papali rimarranno invulnerate e intere ».

Le lettere del Sarpi a Cristoforo von Dohna, agente del principe riformato di Anhalt a Parigi, trattano esplicitamente del suo zelo per « le cose della Religione riformata a Venezia », auspicano e promuovono l'alleanza tra Venezia e i principi riformati tedeschi.

La lettera del Sarpi al Dohna del 31 marzo 1609, nel commento sull'esito dell'impresa de La Rochelle, contiene questo periodo: « Grande arcano è questo che il re di Francia (Enrico IV) sii tanto avversario della religione riformata, da cui ha ricevuti tutti li suoi beni, et tanto congiunto col papa che gli ha fatto guerra e pratiche ».

Era tale l'accanimento del Sarpi contro il Papa, che il 23 ottobre 1612 si disse favorevole ad un'alleanza tra Venezia e i Turchi per muovergli guerra.

C'è forse bisogno di altre più esplicite testimonianze — si chiede Giovanni Soranzo con molti scrittori cattolici — per

dimostrare come il Sarpi fosse assai lontano dall'ortodossia romana?

Eppure il Ruffini è di diverso parere. Egli — in un articolo apparso sul *Corriere della Sera* — riconosce che il Sarpi invoca e incuora il propagarsi della Riforma anche in Italia. Ma le sue lettere gli sembrano fornire la prova opposta, « poichè segnano fino a che punto si spinge la sua intesa con i Riformati; la quale, conosciuta in confuso, aveva dato ansa all'ipotesi estrema. Mentre invece ora appare che essa toccò, sì, il margine ultimo, oltre cui sarebbero state l'apostasia e l'eresia, ma non lo varcò. Contro il nemico della sua patria, che non badava ai mezzi, il Sarpi non esitò nella scelta dei proprî. L'assolutismo papale avrebbe frantumata la forza della Repubblica. Meglio allora vedere ospitata in questa la Riforma, se ne doveva seguire l'aiuto delle Potenze protestanti. La minacciosa torre che si ergeva in Roma, dice il Sarpi, mal si batte da lontano. Bisogna avvicinarsi ad essa. E tratta indifferentemente con calvinisti, luterani, anglicani, pur che vengano a combattere Papa, Gesuiti e Spagna in casa loro: sola maniera di vincerli, come Cartagine era stata debellata solo quando Scipione passò in Africa. Il Frate poneva così all'estremo repentaglio la salute della sua anima, per quell'amore del suo paese, che fu la sua passione suprema. Il Consultore *in iure* della Repubblica veneta era della tempra del sublime Priore delle Arti fiorentine, e del grande Segretario del Comune di Firenze; e cioè, di coloro, per i quali quest'ultimo aveva foggiata la parola più grande che mai abbia espresso un tale amore: « Amo la patria mia più che l'anima! ».

Così il Ruffini, mentre altri giungono persino, anche dinnanzi all'epistolario, a sostener la perfetta ortodossia del Sarpi.

A mio giudizio, il cattolicismo del Sarpi, — sia che si voglia giudicare quest'ultimo come un protestante astuto e prudente nascosto sotto il manto di cattolico, sia che col Ruffini si voglia ritenere aver egli posto l'ideale della patria al di sopra di Dio e della religione, — mi pare insostenibile. Comunque, questo è un problema d'indole psicologica, che non entra nel compito nostro. Noi, in seguito, discuteremo solo le idee.

III.

CESARE BORGIA
E LE RELAZIONI FRA POLITICA E MORALE

Un secondo punto dell'antica concezione che il Rinascimento rinnegò, dapprima a fatti, e poi col Machiavelli anche con una teoria apposita, riguarda i rapporti fra la politica e la morale.

Chi riconosce la sua dipendenza da Dio, deve seguire in ogni e qualsiasi sua attività i precetti della legge morale, se vuol vivere in relazione ai principî della propria dottrina.

Con le Signorie, invece, trionfò un metodo nuovo. La politica fu separata dalla morale; un abisso venne scavato fra l'una e l'altra; la ribellione più sfacciata alle norme etiche divenne la regola comune dei governanti.

***

Precursore dei metodi del Rinascimento, può essere considerato Ezzelino da Romano. Sino a lui, dice il Burckhardt, «ogni conquista ed usurpazione del Medio Evo erasi effettuata in vista di veri o pretesi diritti di eredità od altro, o a danno degli infedeli e degli scomunicati. Ora per la prima volta si tentò la fondazione di un trono sulla strage delle moltitudini e su altre infinite crudeltà, che è come dire, impiegando ogni sorta di mezzi, pur di riuscire allo scopo». Le tirannidi del secolo XIV e XV imitarono il triste esempio, quando «il calcolo freddo ed esatto di tutti i mezzi, di cui in allora nessun principe fuori d'Italia aveva nemmeno un'idea, congiunto con una potenza quasi assoluta dentro i limiti dello Stato, fece sorgere qui da noi uomini e forme politiche affatto speciali».

Base fondamentale della Signoria era la conquista illegittima, compiuta con mezzi violenti. Di qui « la breve durata e l'effimera sussistenza della maggior parte delle tirannidi. E siccome istituzioni di questo genere per lor natura son destinate a mantenersi tanto più stabilmente, quanto maggiore è l'estensione del loro territorio, così era anche naturale che i principati più potenti fossero sempre proclivi ad ingoiare i più deboli. Quale ecatombe di piccoli signori non fu sacrificata in questo tempo ai soli Visconti! »

La violenza, d'altra parte, provocava un cupo fermento all'interno, suscitava cospiratori, rendeva il tiranno diffidente di tutti e di tutte, conduceva ad arbitrî, a crudeltà, a sospetti, a tradimenti, ad attentati, spesso a stragi domestiche.

« Dalla illegittimità politica delle dinastie del secolo XV — prosegue il Burckhardt — derivò alla sua volta anche l'indifferenza rispetto alla nascita legittima.... Non v'era casa principesca, che non avesse avuto e pazientemente tollerato nella stessa linea principale qualche rampollo illegittimo. Gli Aragonesi di Napoli erano la linea bastarda della Casa, perchè l'Aragona propriamente detta toccò al fratello di Alfonso I. Il grande Federico di Urbino con ogni probabilità non era un vero Montefeltro. Quando Pio II andò al Congresso di Mantova (1459), mossero ad incontrarlo in Ferrara otto discendenti illegittimi della famiglia d'Este, fra i quali lo stesso regnante Borso.... L'opportunità dell'individuo, il suo merito personale e la forza del suo talento furono sempre più forti della legge e delle consuetudini invalse in tutti gli altri paesi d'Occidente. Erano i tempi, in cui si vedevano i figli stessi dei Papi crearsi dei principati! »

Intorno ai tiranni balzarono i condottieri. I governi li stipendiavano ed essi si vendevano, pur sapendo che « da nessuno avevano maggior bisogno di star in guardia, quanto dai principi o dai governi pei quali combattevano, poichè, se vincitori, erano riguardati come pericolosi e fatti uccidere ». « Assai di frequente erano obbligati di dare in ostaggio la propria moglie ed i figli, senza per questo giungere a procacciarsi maggior fiducia da parte degli altri, o sentir cresciuta la propria in questi.... Qual meraviglia adunque se noi li vediamo per la massima parte dispregiatori d'ogni cosa più sacra, pieni di crudeltà

e di perfidia contro chiunque, e anche al limitare della morte indifferenti affatto alle scomuniche papali?»

I governi, poi, si cambiavano; le congiure, gli assassinî, i tirannicidî si succedevano; «odî, tradimenti, congiure insanguinavano le città italiane; nel 1476 cadeva pugnalato Galeazzo Maria Sforza; nel 78 in S. Maria del Fiore Giuliano de' Medici; nel 1480 Lodovico il Moro faceva uccidere Cicco Simonetta, il fido segretario di Francesco Sforza; otto anni dopo erano trucidati Girolamo Riario a Forlì e Galeotto Manfredi a Faenza: triste litania che si potrebbe agevolmente continuare»; nulla più suscitava rimorsi o ribrezzo.

Nell'interno delle Corti l'immoralità era un diritto. Una depravazione spaventevole, una scostumatezza senza confini si disposavano alla crudeltà ed allo spirito di vendetta. «La storia dei Malatesta in Rimini, dei Manfredi in Faenza, dei Baglioni in Perugia presenta una ferocia sanguinaria — constata il Pastor — da restarne inorriditi. Giampaolo Baglione viveva incestuosamente con la sorella.... In Ferrara una principessa, in causa d'un supposto adulterio, è decapitata insieme con un figliastro (1425); principi nati di legittimo o illegittimo connubio fuggono dalla Corte ed anche in terra straniera sono inseguiti da sicari mandati loro dietro; di più, congiure continue dal di fuori; il bastardo di un bastardo vuole strappare l'eredità all'unico legittimo erede, Ercole I; più tardi nel 1493 dicono che quest'ultimo avvelenasse la consorte, dopo d'aver risaputo che costei lo voleva avvelenare, e precisamente per mandato di suo fratello Ferrante di Napoli. Chiude queste tragedie la congiura di due bastardi contro i loro fratelli, il duca Alfonso I ed il Card. Ippolito, la quale però venne scoperta a tempo e punita col carcere a vita».

Più orribili ancora erano le condizioni alla Corte di Ferrante di Napoli. «Questo principe congiungeva ad un'alta coltura intellettuale la malignità e la ferocia della belva. Con raccapriccio il Pontano osservava la gioia satanica di Ferrante, il quale sogghignava e stropicciavasi le mani, pensando ai prigionieri ben custoditi nelle sue carceri e da lui lasciati nella straziante incertezza della sorte che li attendeva. Tutte queste vittime erano persone, delle quali il re per tradimento si era impossessato alla sua tavola reale».

Il figlio di Ferrante era considerato «l'uomo più cru-

dele, perverso, vizioso e triviale, che siasi mai visto sulla terra ».

Ogni mezzo diventava lecito; ogni capriccio diventava sacro come un diritto.

Lorenzo de' Medici si permise il sacco di Volterra, il furto dei denari della cassa per le zitelle, l'usurpazione dei beni dello Stato.

Per Bernabò Visconti, che ha — cito dal Burckhardt — « una quasi somiglianza di famiglia coi più feroci imperatori romani, l'affare di Stato più importante è la caccia dei cinghiali del principe; chi a questo riguardo si permette il più piccolo arbitrio, è messo a morte fra inauditi tormenti: il popolo tremante deve nutrirgli i suoi cinquemila e più cani da caccia, sotto la più stretta responsabilità per la loro salute; e le imposte vengono percette nei modi più odiosi, che si possano immaginare ». Giovanni Maria Visconti « alla sua volta va celebre pe' suoi cani, ma non son più cani da caccia, bensì mastini ch'egli aveva addestrati a sbranar uomini vivi, e dei quali ci furono tramandati anche i nomi ». Nelle piccole città si accumularono le maggiori scelleratezze: « Berardo e Gentilpandolfo Varano da Camerino si sbarazzarono con l'assassinio di due fratelli, unicamente perchè i loro figli ne agognavano le ricchezze ». Le case dei grandi intorno al 1487 si riempirono di *bravi* e non passava giorno che non si commettessero atti di violenza: celebre fra l'altro l'eccidio avvenuto a Perugia, in occasione delle nozze di Astorre con Lavinia Colonna. A Siena Pandolfo Petrucci, come suo passatempo prediletto nei mesi d'estate, rotolava giù massi di pietra dal monte Amiata, senza pensare dove e su chi cadessero. E se si passassero in rassegna le varie Corti, dalla Corte dei Medici a quella di Ludovico il Moro, se si desse uno sguardo alle enormità allora usuali, all'immoralità dei mezzi adoperati, alle sregolatezze scandalose, si avrebbe una pallida idea di quel tempo, che pure amava il fasto, le cose grandi (e basti citare il Duomo di Milano) e le cose belle (dalle lettere alle arti, dal riso dei buffoni alla cultura degli Umanisti).

Gioverà ricordare, per la storia, che questa creazione dello Stato « come opera d'arte », queste « affermazioni dell'individualità » finirono con la perdita dell'indipendenza del nostro Paese e con le invasioni ed il giogo straniero.

« Bisogna ben persuadersi, dice il Quinet, che non v'ebbe

affatto resistenza nazionale: nessuno, nel secolo XVI, ha realmente difeso la sovranità d'Italia. Appena l'Europa si presenta, essa vi entra come in un'eredità giacente, dominio dell'umanità. Venezia sola prende un giorno il nome d'*Italia* per grido di guerra nella battaglia d'Agnadello: ma è troppo tardi: quel nome non trovò eco che fra de' morenti e spirò nella mischia ».

« L'assenza di sentimento nazionale — soggiunge il Müntz — si rivela non solo nella debolezza della resistenza, nelle alleanze mercanteggiate dai principi italiani co' nemici esterni (parecchi tra loro arrivarono persino ad invocare l'aiuto del Turco!), ma anche nelle manifestazioni letterarie. Nel 1494, durante la spedizione di Carlo VIII, poeti ed eruditi gareggiarono di bassezza per celebrare il giovane monarca, che riapriva — per così lungo tempo l'êra delle invasioni: Ugolino Verini di Firenze gli dedicò il suo poema epico la *Carliade;* Petrus Leo di Milano i suoi *Discorsi*, *Epistole ed Epigrammi;* il Marullo, il Pontano, Michele Rizzo, Raffaele Brandolini cantarono le sue gesta; il Cieco da Ferrara lo portò alle stelle nel *Mambriano* ». Eccezioni onorevoli ve ne furono: Boiardo e il Sannazzaro non si chinarono all'invasore; ma la tendenza generale fu la viltà. « Lo stesso Ariosto si adagiava facilmente alle rivendicazioni di Luigi XII: poco importava a lui di servire un padrone od un altro: si sit quidem hinc atque hinc non leve servitium ». I suoi contemporanei, a lor volta, dividevano gli entusiasmi tra Francesco I e Carlo V. Del resto, anche lo stesso Michelangelo costruiva per i Medici, che egli detestava perchè avevano reso schiava di nuovo la sua Firenze, la Biblioteca Laurenziana e scolpì le loro tombe. Leonardo, poi, si era affaccendato nell'erigere archi trionfali e nell'organizzare feste in onore dei tiranni della sua patria, salvo più tardi a prestare i suoi servigi a Cesare Borgia, che di quella situazione fu l'esponente più espressivo.

*
* *

Il Borgia, figlio illegittimo di colui che doveva poi essere Alessandro VI, dal padre elevato dapprima alla dignità cardinalizia a cui in seguito rinunziò, possedeva una forza d'animo

straordinaria, simile press'a poco all'energia fisica con cui superava i più valenti nei combattimenti coi tori.

Non aveva scrupoli nè ritegni di sorta: la morale era per lui una parola vuota di senso. E fu questo uomo, che mosse contro i signorotti delle città nella Romagna per sottometterli tutti. Tolse Faenza ai Manfredi, Rimini ai Malatesta, Pesaro agli Sforza, Imola e Forlì al Riario, e divenne Duca di Romagna. La sua potenza crebbe a dismisura; « era egli — scrive il Pastor — il vero sovrano; il Papa si acconciava quasi in ogni cosa alla ferrea volontà del più terribile uomo del Rinascimento. Cesare era in quel tempo il tiranno assoluto di Roma, piena de' suoi birri e delatori. Offenderlo pur con parole era delitto di lesa maestà. Una maschera espiò la sua libertà di parola col taglio di una mano e della lingua. Un veneziano fu sospettato di aver sparso per Roma un libello contro il Papa e il suo figliolo; e non valse a salvarlo l'intromissione dell'ambasciatore di Venezia: strangolato, se ne gettò il cadavere nel Tevere. Lo stesso Papa, in simili cose insensibile, ne rimbrottò in quell'occasione il figliolo. « Il duca, così egli dichiarò apertamente all'ambasciatore ferrarese, è un uomo bonario; ma offese non può patirle. Gli ho detto più volte che Roma è una città libera e che ognuno può scrivere e discorrere a suo grado. Già si sparla anche di me: ma io lascio andar l'acqua alla china. Il duca mi replicò: Se Roma è abituata a scrivere e leggere, tal sia di lei; ma io a certa gentaccia vo' far mangiare il pan pentito ».

Dalla Romagna, coi suoi soldati feroci e saccheggiatori, irruppe nel ducato d'Urbino; con l'astuzia e il tradimento s'impadronì di tutto il paese, conquistò Camerino, e corse travestito a Milano da Luigi XII per assicurarsene l'amicizia. Nel frattempo si ordì una congiura dai suoi principali capitani, che temevano di essere ad uno ad uno distrutti da lui. Cesare usò ogni arte per rompere la lega e per raggirare i congiurati, i quali pressochè alla cieca caddero nelle reti di quest'uomo vendicativo. Recatosi a Sinigaglia, gli vennero incontro Vitellozzo, Paolo Orsini, il duca di Gravina e Oliverotto da Fermo. Fece loro le più cortesi accoglienze, entrò nella città con loro, ma li fece poi prendere subito prigionieri, dando ordine che fossero disarmate le loro fanterie. Quella medesima sera Vitellozzo e Oliverotto vennero spietatamente strangolati; e così accadde più tardi agli Orsini.

Molti delitti allora compiuti in Roma gli furono affibbiati e spesso a torto. Ma è assai verosimile che il ricco Cardinale Michiel sia stato avvelenato da lui, a fine di impadronirsi delle sue ricchezze. A lui occorreva molto denaro ed il Papa gli diede persino le rendite del giubileo, ed aveva l'idea di elevarlo a Re di tutta l'Italia centrale. Per raccogliere le somme ingenti che gli occorrevano, non esitò mai dinnanzi a delitti e ad assassinî: era il tempo in cui a Roma si trovavano al mattino per le vie cadaveri di gente ammazzata la notte, fra cui spesso erano prelati. Per vincere, non dubitò di giurare che avrebbe risparmiato la vita di Manfredi a Faenza; poi, caduta la città, lo strangolava e lo faceva gettare nel Tevere.

***

Sono pallidi accenni, questi, e rapidi, che non pretendono di ricostruire la storia d'allora, ma soltanto di far comprendere l'obbiezione dei filosofi moderni, secondo i quali la separazione della politica dalle norme morali, sgorganti dalla metafisica tomista e dalla fede religiosa, ebbero un'importanza notevole per lo svolgimento del pensiero umano. L'uomo gettò dalle sue spalle il giogo di Dio e della legge che il Trascendente gli imponeva; per un primo tempo si dovettero deplorare gli eccessi e gli errori ricordati; ma poi, non dal di fuori, ma nel suo spirito l'uomo creò la sua legge: dalla sfrenata licenza dell'individuo si doveva passare all'autonomia della morale. Anche Cesare Borgia fu, quindi, un gradino per ascendere la scala dell'immanentismo.

IV.

IL PENSIERO DI NICOLÒ MACHIAVELLI

Una simile vita politica, che, senza scrupolo alcuno ed anzi con la massima disinvoltura e con vanteria spavalda, calpestava ad ogni passo la morale cristiana ed ogni senso, anche elementare, di lealtà e di onestà umana, ebbe in Nicolò Machiavelli il suo difensore.

Machiavelli, convinto che la politica non è campata nelle nubi di ideali candidi, ma è radicata nel terreno oscuro della realtà, non disprezzò nè condannò Cesare Borgia; al contrario, non volle lesinargli elogi ed encomî e ne teorizzò i metodi, erigendo la sua condotta a dignità di dottrina. La vita politica appariva mostruosa, caotica, immorale; ed egli tentò di mostrarla illuminata dal raggio di una razionalità, che non pioveva dall'alto, ma si diffondeva dalla sua intima realtà.

Non il Trascendente doveva essere il rimedio d'una situazione, che sembrava disperata; ma occorreva che l'uomo cercasse in se stesso la salvezza. L'immanentismo si affermava così anche in questo campo della politica; ed è per questo che il nome di Machiavelli ed il suo *Principe* sono oggi apprezzati dalla filosofia idealista, come un avviamento verso la vita, il pensiero e la cultura moderna, in opposizione alla concezione medievale.

***

Prove di ammirazione per Cesare Borgia nella vita e nelle opere del Segretario Fiorentino abbondano in un modo impressionante.

Al capo VII del *Principe*, Machiavelli giunge a dire che egli sente il dovere di discorrere del Valentino per un'impor-

tantissima ragione: « Io non saprei quali precetti mi dar migliori a un principe nuovo, che lo esempio delle azioni sue; e se gli ordini suoi non gli giovarono, non fu sua colpa, perchè nacque da una straordinaria ed estrema malignità di fortuna ».

Naturalmente, dopo un tale giudizio, egli espone tutte le imprese brigantesche ed i procedimenti sleali e crudeli di Cesare Borgia. La tattica nello spegnere i Colonnesi e gli Orsini; il tradimento compiuto, quando « gli Orsini, mediante il signor Parolo, si riconciliarono seco; con il quale il duca non mancò d'ogni ragione d'officio per assicurarlo, dandoli veste, danari e cavalli; tanto che la simplicità lòro gli condusse a Sinigaglia nelle sue mani », dove egli li trucidò; il metodo usato nella Romagna, allorchè « vi prepose messer Remiro d'Orco, uomo crudele ed espedito, al quale dette pienissima potestà », lasciò che riducesse quella terra « pacifica ed unita, con grandissima reputazione », e stimando, poi, che la sua eccessiva autorità diventasse odiosa, « lo fece mettere una mattina in duoi pezzi a Cesena in su la piazza, con un pezzo di legno ed un coltello sanguinoso a canto »; infine, le altre scelleraggini del Valentino (che, ad esempio, « de' signori spogliati ne ammazzò quanti nè potè aggiugnere ») e gli altri suoi progetti vengono descritti con la massima simpatia per « tanta ferocia e tanta virtù ». Il Machiavelli conclude: « Raccolte adunque tutte queste azioni del duca, non saprei riprenderlo; anzi, mi pare, come io ho fatto, di proporlo ad imitare a tutti coloro che per fortuna e con l'armi d'altri sono saliti all'imperio. Perchè lui avendo l'animo grande e la sua intenzione alta, non si poteva governare altrimenti; e solo si oppose alli suoi disegni la brevità della vita d'Alessandro, e la sua infermità. Chi adunque giudica necessario nel suo principato nuovo d'assicurarsi degl'inimici, guadagnarsi amici, vincere o per forza o per fraude, farsi amare e temer da' popoli, seguire e riverire da' soldati, spegner quelli che ti possono o debbono offendere, innovare con nuovi modi gli ordini antichi, esser severo e grato, magnanimo e liberale, spegnere la milizia infedele, creare della nuova, mantenersi le amicizie de' re e delli principi, in modo che ti abbino a beneficare con grazia o ad offendere con rispetto, non può trovare più freschi esempi che le azioni di costui ». La venerazione ed il plauso di Nicolò Machiavelli per il figlio di Alessandro VI non potevano, quindi, essere più sentiti e sinceri.

L'aveva visto per la prima volta ad Urbino, quando il Duca aveva appena presa la città a tradimento. Restò pochi giorni presso di lui, insieme a Mons. Francesco Soderini; e subito comprese il Duca e ne divenne un panegirista. Le relazioni, allora inviate a Firenze, decantano lo stratagemma usato nella presa della città e « tanta celerità coniunta a una eccellentissima felicità » e « el modo di questa vittoria, tutto fondato su la prudenza di questo signore ». « Questo signore — soggiungeva — è tanto animoso che non è si gran cosa che paia piccola, e per gloria e per acquistare Stato non si riposa nè conosce fatica o periculo; giunge prima in un luogo che se ne possa intendere la partita dove si lieva; fassi ben volere a' suoi soldati; ha cappati i migliori uomini d'Italia; le quali cose lo fanno vittorioso e formidabile, aggiunte con una perpetua fortuna ».

Rivide Cesare Borgia una seconda volta nel 1502, inviato dalla Repubblica Fiorentina e dal gonfaloniere Pier Soderini. « V'andò a malincuore, — narra il Flamini — sì perchè non investito d'autorità sufficiente, sì perchè sposo fresco, essendosi unito in questo torno con Marietta di Lodovico Corsini; e poco ottenne, egli che assai più meditava che non operasse, da quell'*uomo d'azione* per eccellenza. Ma molto imparò. Trovandosi presso il Duca, quasi senz'altro mandato che di spiarlo, proprio nel momento culminante della sua opera d'usurpazione, condotta con astuzia diabolica, egli ebbe agio di seguire, quasi un corso di lezioni di politica veramente pratico, le vicende del sanguinoso dramma. Potè vedere il Valentino rialzarsi come nulla fosse dopo il rovescio di Fossombrone, che avrebbe annientato ogni altro, e ridotto quasi alla mercè di coloro ch'erano stati il suo braccio, dividerli, tirarne a sè alcuni, perfino costringere i più temibili ad essere con lui e per lui nella presa di Sinigaglia. Di tutto Nicolò riferiva alla Repubblica », ed a nessuno più a Firenze sfuggiva l'importanza delle sue relazioni, che restano di un essenziale valore per chi vuol studiare il suo pensiero.

Delitti e metodi del Borgia erano per Machiavelli « una fortuna inaudita » e « una speranza più che umana »; ed anche quando carità di patria e dovere d'ufficio lo costrinsero ad osteggiare l'usurpatore, che minacciava Firenze, sempre l'occhio si posava sul Valentino come su l'uomo che forse era « ordinato da Dio per la redenzione d'Italia ».

In una parola, per dirla col Villari nella sua *Storia di Nicolò Machiavelli*, Cesare Borgia fu, senza saperlo, il vero maestro del Segretario Fiorentino. « Il fatto che decise l'indirizzo de' suoi studî e della sua mente, che gli aprì la via già dalla natura a lui predestinata nella scienza, ed incominciò la sua vera educazione politica, fu la legazione al Valentino. Si persuase allora che un avventuriero di pessimo carattere morale, capace di ogni più malvagia azione, poteva avere grandi qualità come uomo di Stato e come capitano.... Cominciò a vedere chiaro, che la politica ha fini e mezzi suoi proprî, i quali non son quelli della morale.... Queste idee non lo abbandonarono più in tutta la sua vita, e furono la base su cui cominciò a costruire le sue dottrine politiche ».

L'Italia d'allora lo atterriva. Il De Sanctis, in quel saggio sul Machiavelli che costituisce una delle parti principali della sua *Storia della letteratura italiana* e del quale tengo gran conto, descrive in qual modo il nostro paese fosse considerato da lui.

« L'Italia aveva ancora il suo orgoglio tradizionale, e guardava l'Europa con l'occhio di Dante e del Petrarca, giudicando barbare tutte le nazioni oltre le Alpi. Il suo modello era il mondo greco e romano, che si studiava di assimilarsi. Soprastava per coltura, per industrie, per ricchezze, per opere d'arti e d'ingegno: teneva senza contrasto il primato intellettivo in Europa. Grave fu lo sgomento negl'Italiani, quando ebbero gli stranieri in casa; ma vi si ausarono e trescarono con quelli, confidando di cacciarli via tutti con la superiorità dell'ingegno. Spettacolo pieno di ammaestramento è vedere, tra lanzi, svizzeri, tedeschi e francesi e spagnuoli, l'alto e spensierato riso di letterati, artisti, latinisti, novellieri e buffoni nelle eleganti corti italiane. Fino ne' campi i sonettisti assediavano i principi: Giovanni de' Medici cadeva tra' lazzi di Pietro Aretino. Gli stranieri guardavano attoniti le meraviglie di Firenze, di Venezia, di Roma e tanti miracoli dell'ingegno; e i loro principi regalavano e corteggiavano i letterati, che con la stessa indifferenza celebravano Francesco I e Carlo V. L'Italia era inchinata e studiata da' suoi devastatori, come la Grecia fu da' Romani. Fra tanto fiore di civiltà e in tanta apparenza di forza e di grandezza, mise lo sguardo acuto Nicolò Machiavelli, e vide la malattia, dove altri vedevano la più prospera salute. Quello che oggi diciamo *decadenza* egli disse *corruttela* ».

Bisognava correre ai ripari, cercare un rimedio, trovare la via della salvezza. Tutti ne sentivano il bisogno, l'urgenza; e diverse erano le proposte.

C'era la concezione medievale, che Gerolamo Savonarola nella stessa città del Machiavelli propugnava ed il Concilio di Trento doveva poi riprendere. La riforma dei costumi, la restaurazione delle coscienze, un ritorno alla fede ed alla filosofia cristiana, in breve, un ritorno al Medio Evo: tale era il programma di questa corrente.

Machiavelli sorrise cinicamente, e crollò la sua testa.

Da un lato il Medio Evo gli appariva sotto la maschera dell'impostura: esso per lui era la Corte romana di Alessandro VI e di Leone X; era l'ipocrisia d'un clero corrotto; era un Vangelo continuamente rinnegato nella vita pratica, un contrasto, insomma, fra pensiero ed azione, che tutt'al più meritava l'ironia di Giovanni Boccaccio.

D'altra parte, i riformatori seri e sinceri gli apparvero come i negatori della vita e dello Stato. Il Medio Evo — scrive il De Sanctis — gli parve riposasse sopra questa base: « che il peccato è attaccarsi a questa vita come cosa sostanziale, e la virtù è negazione della vita terrena e contemplazione dell'altra; che questa vita non è la realtà o la verità, ma ombra e apparenza; e che la realtà non è quello che è, ma quello che dee essere, e perciò il suo vero contenuto è l'altro mondo, l'inferno, il purgatorio, il paradiso, il mondo conforme alla verità e alla giustizia ». E lo Stato non è altro se non un mezzo per conseguire questo scopo supremo, questa beatitudine dell'al di là; non ha il fine ultimo in se stesso, immanente, ma al di fuori, trascendente.

Machiavelli, viceversa, voleva la vita, una vita vera, che compisse la propria missione, che non fosse gioco di contemplazione, che avesse in terra la sua serietà, il suo scopo, i suoi mezzi. « Riabilitare la vita terrena, darle uno scopo, rifare la coscienza, ricreare le forze interiori, restituire l'uomo nella sua serietà e nella sua attività: questo è lo spirito — dice ancora il De Sanctis — che aleggia in tutte le opere del Machiavelli ». Lo Stato — aggiunge l'Höffding nella sua *Storia della filosofia moderna* — possiede, secondo lui, la sua finalità in sè, che consiste nella sua forza e salute nell'interno, nella sua potenza ed espansione all'estero.

Per questo motivo, Machiavelli ammirava l'antichità, il paganesimo. E siccome « dinanzi al suo spirito libravasi un ideale umano di salute, di forza e di saggezza che alto doveva elevarsi al disopra delle miserie da cui sentivasi circondato, e dell'intristimento che la chiesa medievale aveva steso sulla natura umana », egli si rivolse all'antico, istituì un paragone tra la morale pagana e quella cristiana, divenne — continua l'Höffding — « il rappresentante più scientemente pronunciato dell'opposizione al Medio Evo. Sopratutto nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, egli nota gli inconvenienti politici del Cristianesimo, paragonato al culto dei gentili. Quegli Stati liberi e saldi e splendidi, quegli uomini forti e grandi — coi quali, venuta la sera, spogliatosi della sua « veste contadina piena di fango e di loto », messosi « panni reali e curiali » egli per quattro ore si intratteneva amichevolmente, dimenticando ogni affanno e le spine della povertà ed i timori della morte — lo facevano riflettere con melanconia all'epoca sua e lo inducevano a disprezzare il Cristianesimo.

« Pensando dunque — leggiamo nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* — donde possa nascere, che in quelli tempi antichi, i popoli fussero più amatori della libertà che in questi; credo nasca da quella medesima cagione che fa ora gli uomini manco forti: la quale credo sia la diversità della educazione nostra dalla antica, fondata nella diversità della religione nostra dalla antica. Perchè avendoci la nostra religione mostra la verità e la vera via, ci fa stimare meno l'onore del mondo, onde i gentili stimandolo assai, ed avendo posto in quello il sommo bene, erano nelle azioni loro più feroci. Il che si può considerare da molte loro constituzioni, cominciandosi dalla magnificenza de' sacrificii loro, alla umiltà de' nostri: dove è qualche pompa più dilicata che magnifica, ma nessuna azione feroce o gagliarda. Quivi non mancava la pompa nè la magnificenza delle cerimonie, ma vi si aggiungeva l'azione del sacrificio pieno di sangue e di ferocia, ammazzandovisi moltitudine di animali: il quale aspetto sendo terribile, rendeva gli uomini simili a lui. La religione antica, oltre di questo, non beatificava se non gli uomini pieni di mondana gloria; come erano capitani di eserciti, e principi di repubbliche. La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi, che gli attivi. Ha dipoi posto il sommo bene nella umiltà, abiezione, nello

dispregio delle cose umane: quell'altra lo poneva nella grandezza dello animo, nella fortezza del corpo, ed in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi. E se la religione nostra richiede che abbi in te fortezza, vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte. Questo modo di vivere, adunque, pare che abbi renduto il mondo debole, e datolo in preda agli uomini scellerati; i quali sicuramente lo possono maneggiare, veggendo come la università degli uomini, per andare in paradiso, pensa più a sopportare le sue battiture che a vendicarle».

È vero: Machiavelli soggiungeva che questa è una deformazione del Cristianesimo, nata «senza dubbio dalla viltà degli uomini, che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio, e non secondo la virtù. Perchè, se considerassimo come la permetta la esaltazione e la difesa della patria, vedrebbono come la vuole che noi l'amiamo ed onoriamo, e prepariamoci ad esser tali che noi la possiamo difendere»; ma — osserva l'Höffding — «non entra per ciò nelle sue intenzioni di cancellare con questo l'intiero paragone della morale antica con la morale cristiana; e da qual parte inclini la sua simpatia è abbastanza chiaro». Egli rappresentava la negazione del Medio Evo; il centro della vita non è per lui, come nella metafisica antica, in cielo, ma in terra. Dalla concezione medievale, proviene fiacchezza di corpo e di anima; per colpa di essa gli Italiani non sanno più *agere fortia*, ma, inetti a cacciar via lo straniero, hanno perduto la libertà e l'indipendenza della patria, hanno dimenticato che il fine dell'uomo è il lavoro e che il maggior nemico della civiltà è l'ozio. Non nei conventi dove trionfa la contemplazione, non nelle chiese ove si prega, ma sul campo dell'attività operosa cresce la fortuna d'Italia.

Per questo anelito ad un Rinascimento della forza e della grandezza, il Machiavelli si dichiarò insoddisfatto anche del Rinascimento estetico. La contemplazione artistica lo appagò così poco, come la contemplazione divina. La vita non è arte; l'arte è bella, ma non può essere lo scopo supremo della vita. «Quando io considero — egli dice nell'introduzione al primo Libro dei *Discorsi* — quanto onore si attribuisce all'antichità, e come molte volte, lasciando andare molti altri esempi, un frammento d'una antica statua sia stato comprato gran prezzo, per averlo appresso di sè, onorarne la sua casa, poterlo fare imitare da coloro che di quell'arte si dilettano, e come quello

poi con ogni industria si sforzano in tutte le loro opere rappresentarlo; e veggendo, dall'altro canto, le virtuosissime operazioni che le istorie ci mostrano, che sono state operate da regni e da repubbliche antiche, da re, capitani, cittadini, datori di leggi, ed altri che si sono per la loro patria affaticati, essere più presto ammirate che imitate, anzi in tanto da ciascuno in ogni parte fuggite, che di quella antica virtù non ci è rimaso alcun segno; non posso fare che insieme non me ne maravigli e dolga».

Il Machiavelli, conclude il De Sanctis, «combatte l'immaginazione come il nemico più pericoloso, e quel veder le cose in immaginazione e non in realtà gli par proprio esser la malattia che si ha a curare. Ripete ad ogni tratto che bisogna *giudicar le cose come sono e non come debbono essere.* Quel *dover essere* a cui tende il contenuto nel Medio Evo e la forma nel Risorgimento, dee far luogo all'*essere,* o, com'egli dice, alla *verità effettuale.* Subordinare il mondo dell'immaginazione, come religione e come arte, al mondo reale, quale ci è posto dall'esperienza e dall'osservazione: questa è la base del Machiavelli». E giacchè per lui il mondo reale è la gloria, la grandezza, la libertà della patria, la metafisica del Medio Evo viene negata: non è più all'Essere, al Trascendente, a Dio che debbono subordinarsi gli esseri, ma alla *patria*, allo Stato, mediante la *virtù* che non è rinnegamento, rinunzia, dono di Dio, bensì forza, energia, affermazione dell'uomo, radice di una *gloria* che non è gloria divina, ma solo *umana.*

In nome della patria e dell'azione veniva pronunciata la condanna contro la metafisica antica e si passava dalla trascendenza all'immanenza.

***

La *patria* del Machiavelli è naturalmente, come fu ben osservato, il Comune libero. Non gli poteva, però, sfuggire il fatto della formazione dei grandi Stati, che si erano costituiti in Europa ed egli ben comprese come dal Comune si dovesse passare alla nazione e ad una nazione autonoma ed indipendente. In Machiavelli appunto troviamo il concetto chiaro dell'unità e dell'indipendenza d'Italia, tanto che egli detestava la Corte romana, perchè vedeva in essa un ostacolo al suo ideale.

Una tale opposizione alla Chiesa in nome della patria, non si riduceva solo ad una questione di territorio, ma nascondeva un problema di principî; tendeva non soltanto alla morte della Chiesa, ma anche al tramonto della divinità.

Machiavelli amava la patria. « Amo la patria mia più dell'anima », scriveva a Francesco Vettori nelle sue *Lettere famigliari;* ed altrove protestava: « Sempre che io ho potuto onorare la patria mia, eziandio con mio carico e pericolo, l'ho fatto volontieri; perchè l'uomo non ha maggior obbligo nella vita sua che con quella, dipendendo prima da essa l'essere, e di poi tutto quello che di buono la fortuna e la natura ci hanno conceduto ».

Erano gli anni in cui la penisola nostra era invasa dagli stranieri. Essa era — usiamo le espressioni dell'ultimo capitolo del *Principe* — « più schiava che gli Ebrei, più serva che i Persi, più dispersa che gli Ateniesi; senza capo, senz'ordine; battuta, spogliata, lacera, corsa », seminata di rovine, in attesa « qual possa esser quello che sani le sue ferite e ponga fine alle direpzioni e a' sacchi di Lombardia, alle espilazioni e taglie del Reame e di Toscana, e la guarisca da quelle sue piaghe già per il lungo tempo infistolite ». Machiavelli — come descrive efficacemente Michele Scherillo nella prefazione ad una edizione del *Principe*, dove studia *la mente e l'opera* dello Statista italiano — cercava di salvare ad ogni costo l'Italia; inviava lettere al Pontefice, a Firenze, al Guicciardini; si recava da Milano a Modena ed a Parma: concepiva speranze, invocava, sollecitava, tempestava. Già nella conclusione del *Principe*, con parole celebri, si era rivolto ai Medici. « Vedesi — esclamava accorato — come (l'Italia) la prega Dio che le mandi qualcuno che la redima di queste crudeltà ed insolenzie barbare. Vedesi ancora tutta prona e disposta a seguire una bandiera, purchè ci sia alcuno che la pigli. Nè si vede al presente che ella possa sperare, altra che la illustre Casa vostra potersi fare capo di questa redenzione.... Non si deve, adunque, lasciar passare questa occasione, acciocchè l'Italia vegga dopo tanto tempo apparire un suo redentore. Nè posso esprimere con quale amore ei fussi ricevuto in tutte quelle province che hanno patito per queste illuvioni esterne; con qual sete di vendetta, con che ostinata fede, con che pietà, con che lagrime. Quali porte se gli serrerebbero? quali popoli gli negherebbono la obbedienza? quale

invidia se gli opporrebbe? quale Italiano gli negherebbe l'ossequio? *A ognuno puzza questo barbaro dominio.* Pigli dunque la illustre Casa vostra questo assunto con quello animo e con quelle speranze che si pigliano l'imprese giuste, acciocchè sotto la sua insegna e questa patria ne sia nobilitata, e sotto i suoi auspicî si verifichi quel detto del Petrarca:

> « Virtù contra furore
> Prenderà l'arme; e fia 'l combatter corto:
> Chè l'antico valore
> Negl'italici cor non è ancor morto ».

Quest'idea della patria — commenta Pasquale Villari — è l'anima di tutte le opere del Machiavelli. Quando nel *Principe* suggeriva mezzi di ogni sorta, noncurando la loro natura, ma solo la bellezza del fine, e ripetendo che l'uomo politico deve tutto osare e non esitare dinnanzi alla violenza, al ferro, all'astuzia, al sangue, tutto questo egli raccomandava per poter formare lo Stato e per redimere la patria. I *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, indirizzati ad istruire il popolo, perchè si impadronisse del governo fondato colla forza e lo facesse prosperare con gli ordini liberi, « esaltano l'amore della libertà, la devozione alla patria, il sacrificio di ogni interesse privato al pubblico bene ». Qui al Villari pare che « il patriottismo del Machiavelli si manifesta con un entusiasmo ed una eloquenza che sono insuperabili davvero. Il carattere dello scrittore s'innalza allora dinnanzi ai nostri occhi; la sua figura sembra illuminarsi di luce improvvisa: ed egli assume addirittura eroiche proporzioni, quando ci ricordiamo, che questo patriottismo non solo ispirò la sua mente, ma guidò anche la condotta della sua vita ». Egli fu spinto a scrivere l'*Arte della guerra*, solo per educare il popolo a difendere la patria con le armi, a saper morire per la patria, a non lasciarla in balìa di milizie mercenarie o di soldati altrui. Sempre e dovunque noi scorgiamo in lui « un amore vero, ardente, irresistibile della libertà e della patria ».

Egli amò la patria così intensamente, che essa divenne il suo Dio. « La patria del Machiavelli — lo riconosce il De Sanctis — è una divinità, superiore anche alla moralità ed alla legge.... Per la patria tutto era lecito, e le azioni, che nella vita privata sono delitti, diventavano magnanime nella vita pubblica....

La divinità era scesa di cielo in terra e si chiamava la *patria*, ed era non meno terribile. La sua volontà e il suo interesse era *suprema lex*.... Repubblica o principato, patria o Stato, il concetto era sempre l'*individuo assorbito nella società* o, come fu detto poi, l'onnipotenza dello Stato».

Ecco il significato della massima che il fine santifica i mezzi. Quando si tratta della patria, tutto è lecito: «Dove si delibera al tutto della salute della patria, insegna il Machiavelli anche nei *Discorsi*, non vi debbe cadere alcuna considerazione nè di giusto nè d'ingiusto, nè di pietoso nè di crudele, nè di laudabile nè di ignominioso, anzi, posposto ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che gli salvi la vita, e mantengale la libertà».

Giustamente avverte il Flamini, che «le massime immorali di quello che, con parola nata probabilmente in Francia a tempo di Caterina dei Medici per sospetto ed avversione contro l'Italianità, si suole chiamare *Machiavellismo*, non sono proclamate soltanto nel *Principe*, cui subito codesto nome ci riduce alla mente, ma anche ed in modo non meno reciso nei *Discorsi* nei quali sin dal principio è lodato Romolo per l'uccisione di suo fratello, azione «straordinaria» dovuta commettere per ordinare un regno, onde, «accusandolo il fatto» conviene che «l'effetto lo scusi». Poi, nel processo dell'opera, vi dimostra, come la violenza e l'audacia spesso non bastino per salire in alto, basti invece talvolta la frode, e non meno che ai principi, alle repubbliche; le quali pure si trovano necessitate ad operare alla maniera dei principi «infine che le siano diventate potenti». Roma che ha tenuto, o per sorte o per elezione, tutti i modi necessari a venire a grandezza, «non mancò ancora di questo». Al Machiavelli la formazione e la conservazione dello Stato importa sopratutto. La religione, la morale, i sentimenti ingeniti nell'animo umano, secondo lui debbon cedere il campo a codesto interesse supremo, di fronte al quale non si può far questione di cosa buona o cosa cattiva, ma soltanto di cosa proficua ovvero dannosa. Quando lo Stato è in pericolo, per salvarlo bisogna non avere ritegno a violare quelle leggi della moralità, che, nei tempi normali invece giova allo Stato medesimo sieno rispettate. Perciò, dei tre modi che il nostro politico conosce di comporre le discordie intestine di una città: ammazzare i capi dei tumulti, espellerli, costrin-

gerli a riconciliarsi, egli riguarda il primo non solo come il più sicuro, ma (ciò che a noi fa raccapriccio) come il più grande. Coerente fino all'estremo nell'esposizione dei suoi principî, dalle premesse che ha posto, il Machiavelli trae inesorabilmente le conseguenze, non curandosi di apparire malvagio: e tali premesse — già sappiamo — sono che, dato il fine politico da conseguire, qualsiasi mezzo va usato per raggiungerlo, purchè sia secondo le buone regole della scienza di governo. Anzi neppure importa al politico che il fine stesso sia lodevole: basta che conduca alla fondazione o alla conservazione dello Stato». Così, ad esempio, «quando nel 1505 Giulio II entrò disarmato in Perugia, mettendosi nelle mani di colui che andava a spodestare, il Machiavelli restò di sasso, e si aspettava da un momento all'altro qualche fatto inaudito. Nulla accadde, e Nicolò scrisse alla Signoria, ciò esser proceduto soltanto da «buona natura ed umanità» del Baglioni. Ora nei *Discorsi*, ove parla e giudica unicamente come politico, la bontà ed umanità diventa per lui, senz'altro viltà d'animo. Il Baglioni — egli dice — era un facinoroso, nè certo dall'uccidere il Papa si astenne per coscienza che lo rimordesse. Ma «gli uomini non sanno essere onorevolmente tristi o perfettamente buoni; e come una tristizia ha in sè grandezza o è in alcuna parte generosa, eglino non vi sanno entrare». Insomma, lo Stato, la patria, diciamolo ancora una volta, assorbe tutto: l'*individuo*, la *morale*, ed anche la *religione*.

La religione, nella dottrina di Machiavelli (se prescindiamo dall'«aria equivoca di rispetto» con cui egli ne parla, quando casualmente vi si incontra), è necessaria allo Stato, come uno strumento, di cui non può far senza. Non è in lui, avverte il De Sanctis, «un sentimento religioso e morale schietto e semplice.... La religione, ricondotta nella sua sfera spirituale, è da lui considerata, non meno che la educazione e l'istruzione, come istrumento di grandezza nazionale. È in fondo l'idea di una Chiesa nazionale, dipendente dallo Stato e accomodata a' fini e agl'interessi della nazione»: una religione, insomma, *instrumentum regni*, che i governanti debbono proteggere e difendere, anche se non vi credono.

Nel capo XI e XII del primo libro dei *Discorsi*, egli è esplicito in proposito. Fa rilevare nelle «istorie romane, quanto serviva la religione a comandare gli eserciti, a riunire la Plebe,

a mantenere gli uomini buoni, a fare vergognare li tristi. Talchè, se vi avesse a disputare a quale principe Roma fusse più obbligata, o a Romolo o a Numa, credo più tosto Numa otterrebbe il primo grado: perche dove è religione, facilmente si possono introdurre l'armi; e dove sono l'armi e non la religione, con difficoltà si può introdurre quella.... E come la osservanza del culto divino è cagione della grandezza delle repubbliche, così il dispregio di quella è cagione della rovina d'esse.... Quelli principi, o quelle repubbliche, la quali si vogliono mantenere incorrotte, hanno, sopra ogni altra cosa, a mantenere incorrotte le cerimonie della religione.... E debbono tutte le cose che nascono in favore di quella, come le giudicassimo false, favorirle ed accrescerle; e tanto più lo debbono fare, quanto più prudenti sono, e quanto più conoscitori delle cose naturali».

Ecco la religione di Machiavelli: è il cielo a servizio della terra; è l'Essere al servizio degli esseri; è lo Stato laico emancipato dalla Chiesa, il potere civile non solo indipendente da Roma, ma da ogni legge morale, da ogni ombra di Trascendente. «Un po' di cielo e un po' di papa — commenta il De Sanctis — ci entra pure, ma come forze atte a mantenere i popoli nell'ubbidienza e nell'osservanza delle leggi». Dio diventa così il cameriere del signor Principe, con l'avviso che, se non farà il suo dovere, sarà licenziato.

E il De Sanctis conclude: «Il Medio Evo *qui crolla* in tutte le sue basi: religiosa, morale, politica, intellettuale. E non è solo negazione vuota. È affermazione, il verbo. Di contro a ciascuna negazione sorge un'affermazione. Non è la caduta del mondo: è il suo rinnovamento. Dirimpetto alla teocrazia sorge l'autonomia e l'indipendenza dello Stato».

Esamineremo, in seguito, se il nuovo Sansone distrugge davvero il tempio della metafisica e della teodicea medievale; per ora ricerchiamo il fondamento di questo mondo, così diverso dall'antico.

***

La base scientifica e filosofica della dottrina di Machiavelli è completamente in contrasto con la concezione antica.

La realtà che lo interessava, la *storia*, veniva da lui ri-

guardata non come influenzata o diretta da Dio e dalla Provvidenza, ma come il puro risultato dell'attività umana.

Savonarola aveva predicato che per «i peccati nostri» «a Carlo re di Francia fu lecito pigliare Italia col gesso». Egli diceva il vero, replicava Machiavelli; ma i peccati non sono già quelli che credeva il frate domenicano, bensì la colpa degli Italiani di essersi affidati a milizie mercenarie ed ausiliarie, pronte a fuggire nell'ora del pericolo. Non intervento di Dio, adunque, non influsso di esseri soprannaturali, ma solo il risultato delle attività umane troviamo nella storia. Lo spirito dell'uomo, che pensa ed agisce, è l'unico fattore della storia. E «questo — nota il De Sanctis — è già tutta una rivoluzione. È il famoso *cogito*, nel quale si inizia la scienza moderna. È l'uomo emancipato dal mondo soprannaturale e sopraumano, che, come lo Stato, proclama la sua autonomia e la sua indipendenza e prende possesso del mondo». Con Machiavelli il Trascendente esula dalla storia.

Conoscere la storia, di conseguenza, vuol dire coglierla nelle forze vive operanti in essa, nella concatenazione degli avvenimenti, non badando ad astrazioni metafisiche, ma alla realtà concreta, ricca e complessa. Il senso realistico è finissimo nel Machiavelli, che in tutte le sue opere ricerca questo nesso dei fatti, questa logica immanente delle vicende, questi motivi intimi delle cose. Dalla *Storia di Firenze*, alla *Mandragola*, dove le scene sono conseguenze del *carattere* degli attori; dai ritratti finissimi dei *Discorsi*, sino al senso pratico del *Principe*, Machiavelli è l'uomo della *Realpolitik*, anelante innanzi tutto alla *conoscenza* del reale. Il mondo è quello che è: è ridicolo fantasticare, moralizzare, baloccarsi con un mondo immaginario, che non è, ma che dovrebbe essere. I moderni, perciò, insieme coll'Höffding dicono che egli, ricorrendo all'osservazione e all'esperienza, divenne il fondatore della politica scientifica del suo tempo, il creatore della scienza di Stato, «il Galilei della politica, come osservava il Gioberti.... Niuno lo pareggia in sagacità, in verità, in esperienza, in quel senso pratico e diritto delle realtà civili, che è la dote più essenziale degli uomini di Stato e da faccende»; e questa sua caratteristica lo rese maestro della forma.

La prosa del Machiavelli — come dimostrò il De Sanctis — è l'espressione della sua anima. A differenza della prosa

del trecento, con la sua *forma sillogistica* dissimulata, e della prosa del Cinquecento, con la sua *forma letteraria* vuota di contenuto e priva di vita, il Machiavelli, nel secolo della forma, uccide la forma. Per lui il contenuto è tutto ed è un contenuto realistico. Egli « purga la sua prosa di ogni elemento astratto, etico o poetico.... Investe la cosa direttamente e fugge le perifrasi, le circonlocuzioni, le amplificazioni, le argomentazioni, le frasi e le figure, i periodi e gli ornamenti, come ostacoli e indugi alla visione. Ti dà una serie stretta e rapida di proposizioni e di fatti, soppresse tutte le idee medie, tutti gli accidenti e tutti gli episodî.... Quella sua rapidità, quel suo condensare non è un artificio, come talora è in Tacito e sempre è nel Davanzati; ma è naturale chiarezza di visione, che gli rende inutili tutte quelle idee medie, di cui gli spiriti mediocri hanno bisogno per giungere faticosamente ad una conseguenza, ed è insieme pienezza di cose, che non gli fa sentire necessità di riempire gli spazi vuoti con belletti e impolpature, che tanto piacciono a' cervelli oziosi ».

La conoscenza, però, della storia e della realtà non era per lui fine a sè, ma *mezzo per l'azione*. L'intelligenza per Machiavelli è una forza: la serietà della visione intellettuale deve servire al raggiungimento d'uno scopo. « La politica o l'arte del governare ha per suo campo non un mondo etico, determinato dalle leggi ideali della moralità, ma il mondo reale, come si trova nel tal luogo e nel tal tempo. Governare è intendere e regolare le forze che muovono il mondo. Uomo di Stato è colui che sa calcolare e maneggiare queste forze e volgerle a' suoi fini ». Il Medio Evo voleva che il sovrano si chiedesse se l'atto suo era lecito o proibito secondo la legge morale; Machiavelli gettò al fuoco ogni questione circa il *dover essere;* egli si fermò allo scopo, che è, come fu detto, la patria, lo Stato. Ogni mezzo è lecito, purchè raggiunga il fine. L'immoralità sta per lui nel non saper arrivare allo scopo, nell'indecisione, nella debolezza, nell'impotenza. « È cosa veramente molto naturale e ordinaria — insegna egli al *Principe* — desiderare di acquistare; e sempre quando gli uomini lo fanno che possino, ne saranno laudati e non biasimati: ma quando non possono, e vogliono farlo ad ogni modo, qui è il biasimo e l'errore ». E famosi restano fra l'altro, nella stessa opera, i capitoli XV e XVIII, dei quali converrà riferire qualche brano.

Machiavelli avverte che a lui è «parso più conveniente andar dietro alla verità effettuale della cosa, che all'immaginazione di essa: e molti si sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti nè conosciuti essere in vero; perchè egli è tanto discosto da come si vive a come si doverria vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si doverria fare, impara piuttosto la rovina che la preservazione sua: perchè un uomo che voglia fare in tutte le parti professione di buono, conviene che rovini infra tanti che non sono buoni. Onde è necessario ad un principe, volendosi mantenere, imparare a potere esser non buono, ed usarlo e non usarlo secondo la necessità.... Ed ancora non si curi d'incorrere nell'infamia di quelli vizi, senza i quali possa difficilmente salvare lo Stato; perchè se si considera ben tutto, si troverà qualche cosa che parrà virtù, e seguendola sarebbe la rovina sua; e qualcun'altra che parrà vizio, e seguendola ne resulta la sicurtà ed il ben essere suo».

E Machiavelli esemplifica: un principe deve mantenere la parola data? E risponde: «Quanto sia laudabile in un principe mantenere la fede e vivere con integrità, e non con astuzia, ciascuno lo intende. Nondimeno, si vede per esperienza ne' nostri tempi, quelli principi aver fatto gran cose, che della fede hanno tenuto poco conto, e che hanno saputo con astuzia aggirare i cervelli degli uomini, ed alla fine hanno superato quelli che si sono fondati su la lealtà. Dovete adunque sapere come sono due generazioni di combattere; l'una con le leggi, l'altra con le forze: quel primo modo è degli uomini, quel secondo è delle bestie; ma perchè il primo spesse volte non basta, bisogna ricorrere al secondo. Pertanto a un principe è necessario saper bene usare la bestia e l'uomo.... Essendo adunque un principe necessitato saper bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la volpe e il leone; perchè il leone non si defende da' lacci, la volpe non si defende da' lupi. Bisogna adunque essere volpe a conoscere i lacci, e lione a sbigottire i lupi. Coloro che stanno semplicemente in sul leone, non se ne intendono. Non può pertanto un signor prudente nè debbe osservar la fede, quando tale osservanzia gli torni contro, e che sono spente le cagioni che la feciono promettere. E se gli uomini fossero tutti buoni, questo precetto non saria buono: ma perchè son tristi, e non l'osserverebbono a te, tu ancora non l'hai da osservare a loro.

Nè mai a un principe mancarono cagioni legittime di colorare l'inosservanza.... A un principe, adunque, non è necessario avere tutte le soprascritte qualità; ma è ben necessario parer d'averle. Anzi, ardirò di dir questo, che avendole ed osservandole sempre, sono dannose: e parendo d'averle, sono utili: come parer pietoso, fedele, umano, religioso, intero, ed essere; ma stare in modo edificato con l'animo, che bisognando non essere, tu possi e sappi mutare il contrario. Ed hassi da intender questo: che un principe, e massime un principe nuovo, non può osservare tutte quelle cose per le quali gli uomini son tenuti buoni; essendo spesso necessitato, per mantener lo Stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione..... Facci adunque un principe conto di vivere e mantenere lo Stato: i mezzi saranno sempre giudicati onorevoli, e da ciascuno lodati; perchè il vulgo ne va sempre preso con quello che pare, e con lo evento della cosa; e nel mondo non è se non vulgo, e gli pochi han loco quando gli assai non hanno dove appoggiarsi ».

***

Ecco il Machiavelli, intorno al quale da secoli si disputa, si combatte, con entusiasmo e con odio. Pochi uomini, si può dire, ebbero denigratori più acri e panegiristi più ardenti. Se sulla sua tomba fu scritto: *Tanto nomini nullum par elogium*, si può aggiungere, che nessuno come lui fu vituperato e detestato.

Il Macaulay, nel suo saggio pubblicato nel 1827 sulla *Rivista di Edimburgo* ed oggi ristampato come prefazione del *Principe* e delle *Deche* (editi nella collezione dei *Classici Italiani*, diretta da Ferdinando Martini) dice: « noi dubitiamo se nella storia letteraria ci sia alcun nome tanto generalmente odioso quanto quello dell'uomo, del quale ora intendiamo considerare il carattere e gli scritti. I termini, onde egli è comunemente rappresentato, parrebbero significare ch'egli sia stato il tentatore, il principio del male, lo scopritore dell'ambizione e della vendetta, l'inventore dello spergiuro; e che innanzi che fosse pubblicato il funesto suo *Principe* non ci fosse mai stato un ipocrita, un tiranno, o un traditore, o una virtù simulata, o somigliante delitto. Uno scrittore ne assicura con tutta gravità

che Maurizio di Sassonia imparò da quel volume esecrabile la frodolenta sua politica. Osserva un altro che da quando fu voltata in Turco, i Sultani sono stati propensi più che per l'addietro all'uso di strangolare i loro fratelli. Lord Lyttelton dà carico al povero fiorentino delle molteplici tradigioni di casa Giulia e della strage di S. Bartolomeo. Parecchi autori han suggerito che la congiura delle polveri vuolsi principalmente attribuire alle dottrine di lui, e sembra che pensino doversene sostituire l'effigie a quella di Guido Faux nelle processioni, con cui la nobile gioventù d'Inghilterra rammemora ogni anno la salvezza dei tre Stati. La chiesa di Roma ne ha maledetto le opere. Nè i nostri concittadini (gli inglesi) son rimasti indietro nel testimoniare l'opinione che portarono di lui. Del soprannome ch'egli aveva han foggiato un epiteto per i briganti, e del nome cristiano di lui un sinonimo del Diavolo. Ed invero appena è possibile, per chi non conosca bene la storia e la letteratura d'Italia, il leggere senza orrore e raccapriccio il celebre trattato, che ha recato tanto vitupero al nome del Machiavelli. Un tale sfoggio di nefandezze, sfrontato e nudo, un'atrocità così fredda, giudiziosa e scientifica, parevano appartenere piuttosto ad un demone che al più corrotto uomo. Principî che lo scellerato più incallito a pena suggerirebbe al più fido complice o non confesserebbe nemmeno al proprio spirito senza mascherarli con qualche sofisma, sono professati senza alcuna circonlocuzione, e tolti ad assiomi fondamentali di tutta quanta la scienza politica».

Dal Campanella al P. Ribadeneira, che consigliava al principe ereditario di Spagna di usare tutti i mezzi più energici contro «l'infernal fuoco dei politici e machiavellisti» ed intitolava il suo lavoro: *De religione et virtutibus principis christiani adversus Machiavellum;* dai Gesuiti a Federico II di Prussia che nel suo *Antimachiavel* si scaglia contro l'immoralità dello statista italiano, è una folla di critici deploranti la politica ed il sistema di ser Nicolò.

Altri, come Lord Bacone, cercarono delle scuse, delle attenuanti, delle benigne interpretazioni. Altri, come il Macaulay, si rifiutano di sottoscrivere ai giudizî citati e ricorrono ai tempi, alle condizioni morali degli Italiani d'allora, per spiegare quest'uomo, che «pare un enimma, un'accozzaglia bizzarra di qualità discordi, egoismo e generosità, crudeltà e benevolenza,

arte e semplicità, abbietta bassezza e romanzesco eroismo ». Altri, come il De Sanctis, pur riconoscendo le esagerazioni del Machiavelli, in quanto la sua *patria* tutto assorbe ed il suo Stato toglie l'autonomia a tutto il rimanente, negando i diritti dell'uomo, salutano in lui un pensiero che non muore: « La serietà della vita col suo istrumento, il lavoro: col suo obbiettivo, la patria: col suo principio, l'eguaglianza e la libertà; col suo vincolo morale, la nazione: col suo fattore, lo spirito o il pensiero umano, immutabile ed immortale; col suo organismo, lo Stato, autonomo e indipendente; con la disciplina delle forze; con l'equilibrio degl'interessi: ecco ciò che vi è di assoluto e di permanente nel mondo del Machiavelli, a cui è di corona la gloria.... Il fondamento scientifico di questo mondo è la cosa effettuale, come te la porge l'esperienza e l'osservazione. L'immaginazione, il sentimento, l'astrazione sono così perniciosi nella scienza come nella vita. Muore la scolastica: nasce la scienza. Questo è il vero machiavellismo, vivo, anzi giovane ancora.... Ciò che è morto del Machiavelli non è il sistema, è la sua esagerazione. La sua *patria* mi rassomiglia troppo l'antica divinità, e assorbe in sè religione, moralità, individualità. Il suo *Stato* non è contento di essere autonomo esso, ma toglie l'autonomia a tutto il rimanente. Ci sono i diritti dello Stato: mancano i diritti dell'uomo ». Del resto, « il machiavellismo su' rottami del Medio Evo abbozza un mondo.... fondato sulla patria, sulla nazionalità, sulla libertà, sull'uguaglianza, sul lavoro, sulla virilità e serietà dell'uomo ».

Fra tanta varietà di giudizi contraddittorî, sarà bene esaminare il Machiavelli alla luce della metafisica sua e della metafisica nostra. Il tentativo — cito fra i molti quello di J. Roger Charbonnel nel suo volume su *La pensée italienne au XVI siècle et le courant libertin* — di criticarlo per le deficienze del suo carattere e per la poca purezza della sua vita privata, non può condurre a grandi risultati. Poichè è verissimo che dal 1512 al 1521 il « repubblicano » Machiavelli non ebbe che la brama d'unirsi al partito aristocratico e d'aver la grazia dei Medici; è verissimo, come nota l'Höffding, che il fautore della « libertà » di Firenze compose il *Principe* per procacciarsi il favore del « tiranno »; è verissimo che l'« irreligioso » Machiavelli cercò un posto presso il Papa e sollecitò l'appoggio di Francesco Vettori; e può altresì sembrare che

« il lui faut être du parti vainqueur »; ma tutto ciò, anche se non vi fossero spiegazioni benigne e talvolta esaurienti, nulla direbbe contro la verità o la falsità del suo sistema, il quale deve essere giudicato in sè, prescindendo dalle colpe e dai meriti personali del suo creatore.

Ancora. Le proteste contro la concezione del fine che giustifica i mezzi sono da rispettarsi e da ricordarsi. Esse sono il grido della coscienza morale, indignata contro coloro che al Dio Stato vogliono sacrificare l'etica e la religione, o vaneggiano intorno all'esistenza di due morali: la pubblica e la privata. Ma con tali proteste si arrischia di non demolire il machiavellismo, come ha dimostrato Umberto Padovani in un suo studio sull'etica del Machiavelli: quella massima ha un significato tutto speciale ed è una conseguenza d'un principio; ed è questo principio che bisogna discutere. Non basta deplorare il frutto d'una pianta; bisogna altresì tagliare le radici di quest'ultima.

Così, finalmente, non disconosco il valore di alcune osservazioni critiche, che l'Höffding, ad esempio, muove al Machiavelli. Giustamente gli rimprovera l'indifferenza, almeno apparente, riguardo al fine da raggiungere (principato o repubblica), con la conseguenza di ammirare « lo spiegamento della forza in sè e per sè, qualunque sia la direzione in cui essa agisce »: giustamente lo storico della filosofia moderna nota che al Machiavelli è sfuggita l'intima essenza della religiosità, e nella stessa vita politica si fermò alla superficie degli avvenimenti, perchè, accecato dal concetto della politica come giuoco di intrighi e di lotta per la potenza, « non riuscì a scorgere lo sviluppo degli interessi pratici, degli affari e delle industrie, della meccanica e dell'economia, ed il modo con cui questi interessi ed i nuovi strati sociali che li rappresentavano si erano fatti abbastanza potenti per determinare in modo essenziale la politica della nuova epoca ». Questo è profondamente vero, come è vero che.... da Machiavelli a Carlo Marx passano diversi secoli di storia; ma tutto ciò non ci dà nè l'errore fondamentale, nè l'anima di verità del sistema.

È nel cozzo fra la *metafisica* nostra e quella di Machiavelli che noi troveremo la vera critica, non puramente negativa, ma costruttiva e positiva.

V.

UNA DOTTRINA DEL CARDINAL BELLARMINO E LA VALUTAZIONE DELLA POLITICA DEL RINASCIMENTO

Prima di discutere la politica del Rinascimento, le teorie del Sarpi e la concezione del Machiavelli, bisogna sbarazzare il terreno di due equivoci.

Si crede da molti che la dottrina cristiana e medievale da un lato sia l'espressione di una teocrazia assoluta e dall'altro si trovi in contrasto col realismo politico e con la concretezza storica. La Chiesa, in tale interpretazione, diventa negazione dello Stato; e la « verità effettuale » si traduce in un rifiuto dell'astrazione metafisica.

Non è, perciò, inopportuno rievocare le idee del Card. Bellarmino intorno alla Chiesa e allo Stato, e le altre di San Tommaso sull'indole dell'astrazione. Solo allora sarà possibile una retta impostazione del problema ed una valutazione critica serena.

***

Nella lotta fra Roma e la Repubblica Veneta, come dicemmo, molti pensatori cattolici, fra i quali il Card. Baronio, scesero in lizza contro Paolo Sarpi e le sue tesi. Ma nessuno fra essi eguagliò in valore il Card. Roberto Bellarmino, uno dei più grandi rappresentanti nel suo secolo del Cattolicesimo. Paolo V gli aveva affidato l'incarico di confutare le opere e le teoriche del frate Servita; e i suoi scritti precedenti, come i suoi lavori successivi, lo rendono l'assertore più significativo del pensiero cristiano su questo punto.

Nelle *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, tenute al Collegio Romano dal 1576 al 1588, egli già aveva enunciato ed elaborato a perfezione la dottrina *De Romano Pontifice*, intorno al potere spirituale ed anche al potere *indiretto* del Papa negli affari temporali. Sisto V voleva, anzi, condannare all'Indice, per la tesi riferentesi a quest'ultimo argomento, l'opera del Bellarmino, ma poi aveva desistito dal suo parere, e lui morto, non solo la dottrina del celebre gesuita fu generalmente accolta nel campo ortodosso, ma da molti gli si diede ragione, quando egli sosteneva che la sua tesi era stata inventata non da lui, ma era quella difesa da tutti i grandi Dottori cattolici, da S. Bernardo, S. Bonaventura, S. Tommaso, Alessandro di Hales, Ugo da S. Vittore ed altri.

Autore anche di un opuscolo *De exemptione clericorum*, dove completò ciò che nelle Controversie aveva detto intorno a questo tema, e dotato di meravigliose doti per la polemica, il Bellarmino combattè contro Venezia, opponendo opuscolo ad opuscolo. L'esenzione dei chierici, l'immunità ecclesiastica, il potere coercitivo della Chiesa, l'infallibilità del Papa e il suo potere indiretto sul temporale costituiscono l'oggetto di un gruppo di suoi scritti: *Risposta ad un libretto intitolato: risposta di un dottore di teologia ad una lettera scrittagli sopra il Breve di censure della Santità di Paolo V; Risposta ad un libretto intitolato: trattato e risoluzione sopra la validità delle scomuniche di Giov. Gersone; Risposta al Trattato dei sette teologi di Venezia sopra l'interdetto ed alle opposizioni di F. Paolo Servita; Risposta alla difesa delle otto proposizioni di Giovanni Marsiglio Napolitano.*

Subito dopo questa controversia veneziana, scoppiava l'altra con l'Inghilterra. Giacomo I imponeva il famoso giuramento, con cui i sudditi, sotto pena di prigione perpetua e di peggio, dovevano dichiarare «che il Papa non ha, nè per se stesso, nè per alcun'altra autorità della Chiesa o della Sede romana, potere alcuno nè autorità di deporre il re o di disporre dei dominî e regni di Sua Maestà, o di sciogliere i sudditi dall'obbedienza e dalla sommissione dovuta al re». Inoltre si doveva giurare che si sarebbe restati fedeli a quest'ultimo, «anche in caso di scomunica o di deposizione». Ad un libello dello stesso Giacomo I: *Triplici nodo triplex cuneus* seguiva una

Responsio del Bellarmino, apparsa con un pseudonimo; e ad una replica del re d'Inghilterra, subito succedeva l'*Apologia R. Bellarmini* contro lo scritto del sovrano inglese; come pure un altro opuscolo, disgraziatamente perduto, il Bellarmino preparò contro Rogero Widdrington, che aveva voluto difendere il re.

Quasi ciò non bastasse, nel 1610 il libro di Guglielmo Barclay: *De potestate papae an et quatenus in reges et principes saeculares jus et imperium habeat* accendeva un'altra battaglia in Francia. L'indipendenza assoluta dalla potestà ecclesiastica della potestà civile, l'attacco del Barclay contro coloro che attribuiscono al Papa un potere qualsiasi nelle cose temporali, la polemica personale con lui, autore del *De Romano Pontifice*, indussero il Bellarmino a comporre il suo *Tractatus de potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus adversus Gulielmum Barclay*, trattato che, come tutti sanno, fu deferito al Parlamento di Parigi e da questo condannato, mentre il gallicanismo con un libro intitolato *Tocsin* annunciava alla Francia che «il Bellarmino voleva dare la scalata alla sovranità del suo re, mettere i petardi alle porte della Maestà Sua sempre inviolata, e rendere i Pontefici bramosi di tutto avere e di tutto comandare». Fu solo l'intervento della regina reggente, Maria De' Medici, che fece sospendere il decreto emanato.

Noi evidentemente dobbiamo prescindere dagli altri lavori del Bellarmino, così numerosi ed anche così importanti, come appare a chi scorre i volumi sul Bellarmino del Bachelet e la *Théologie du Cardinal Bellarmin* del La Servière, nè vogliamo accennare alla posizione da lui presa in diversi problemi, da quello della grazia agli altri della filosofia del diritto. Solo vorremmo riassumere dagli scritti citati un pensiero in essi espresso, sfrondandolo dalle circostanze in cui veniva affermato e sostenuto.

La Chiesa — dice il Bellarmino — è «l'assemblea di uomini insieme uniti, mediante la professione d'una stessa fede cristiana e la partecipazione agli stessi sacramenti, sotto l'autorità dei Pastori legittimi, principalmente del Pontefice Romano, unico vicario di Gesù Cristo quaggiù». E non solo è una società visibile, ma è anche una società gerarchica: i fedeli sono soggetti

ai Vescovi ed i Vescovi al Papa. Il quale è il Maestro supremo, infallibile quando insegna a tutta la Chiesa in materia di fede o di morale; a lui sono subordinati i Concilî, anche universali; egli deve reggere il gregge di Cristo; e per questo riceve immediatamente da Dio il suo potere e possiede la pienezza della giurisdizione ecclesiastica. Come il Principe sui suoi sudditi nell'ordine temporale, così il Papa ha su tutti i cristiani un vero potere supremo nell'ordine spirituale; può far leggi che obbligano in coscienza, condannare, punire i trasgressori di esse, ed il suo potere coattivo si estende alle pene corporali. Fin qui, nulla di nuovo, neppure nella formulazione: San Tommaso espone le stesse cose con formule quasi identiche.

Ciò che parve nuovo fu la teoria del potere indiretto del Papa sulle cose temporali. Secondo il Bellarmino, mentre il Principe ha un potere diretto in queste ultime, il Papa ha un potere che attinge direttamente, propriamente e primieramente le cose spirituali; ma questo « potere spirituale dato al Sommo Pontefice — scrive nel *De Romano Pontifice* — contiene indirettamente e per via di conseguenza il potere di disporre delle cose temporali, quando gli interessi della Chiesa lo esigono. Con questo non si viene a dire che egli sia il giudice dei Principi, che possa a volontà sua deporli o privarli dei loro dominî; bensì che ciò egli può fare in certi casi eccezionali, ossia allorquando questo torni necessario per il bene della Chiesa e delle anime ». Sempre — nella storia — i Pontefici hanno fatto uso di questo potere: la traslazione dell'Impero Romano dai Greci ai Franchi e da questi ai Germani, i diversi casi di deposizione di re da parte di Papi, e via dicendo, ne sono esempi. È questo un potere diretto, un atto di giurisdizione ordinaria? No, risponde il Bellarmino, perchè direttamente il campo del Pontefice è quello spirituale: ma è *un potere indiretto*, in quanto egli non può intervenire nel campo temporale se non *in ordine ad spiritualia*, vale a dire quando la salute delle anime lo esige e solo nella misura che lo esige.

A scanso di equivoci, l'unica divergenza fra Bellarmino e Sisto V, ovvero fra lui ed altri teologi cattolici, riguarda la questione se, nei casi di intervento nel dominio temporale, l'autorità religiosa abbia una *potestas directa* o *indirecta;* gli uni e gli altri, comunque, con San Tommaso sono concordi nel sostenere questi tre punti:

1.º che le due società, la Chiesa e lo Stato, sono distinte e perfette, ciascuna nella propria sfera e quindi hanno l'una in una sfera, l'altro nell'altra, una perfetta potestà ed autorità;

2.º che le due società, la Chiesa e lo Stato, hanno dei rapporti fra loro, perchè, come il Bellarmino si esprime con un paragone di S. Gregorio Nazianzeno, il potere spirituale sta al potere temporale come l'anima sta al corpo. Il corpo ha le sue leggi e l'anima pure: v'è, però, tra corpo ed anima una connessione, una coordinazione; e l'anima influisce e deve influire sul corpo per le stesse esigenze spirituali;

3.º che dovendo l'elemento materiale essere subordinato all'elemento spirituale, il fine temporale del potere civile dev'essere subordinato al potere ecclesiastico, quando diventa un ostacolo alla salute delle anime. Ed ecco perchè nel suo *De potestate Summi Pontificis in temporalibus*, esponendo al capo XXXI il suo pensiero in forma di dialogo, il Bellarmino fa parlare il « popolo » e il « Papa » così:

« *Popolo.* — Santo Padre, tu non stai per nessun modo al di sopra del nostro re nelle cose temporali; perciò tu non ci puoi impedire l'ubbidienza che gli dobbiamo in cose temporali.

Papa. — Se la tua eterna salute vien messa in pericolo coll'ubbidienza nelle faccende terrene, io sto al disopra del tuo re anche nelle cose temporali, poichè io devo guidare alla vita eterna tanto lui che te e rimuovere tutti gli ostacoli che si oppongono al conseguimento di quella.

Popolo. — Perchè ci proibisci di fare quello che Dio invece ci comanda?

Papa. — Tu sbagli di grosso! Io non ti proibisco questo; al contrario, ti comando soltanto di non fare quello che Dio stesso ti ha proibito di fare. Io sono il pastore assegnato da Gesù Cristo, padrone del gregge; e voi, popolo, siete le pecorelle, e i vostri re sono le pecore che servono da guida. Finchè, dunque, i re rimangono pecore, io lascio che vi guidino e vi reggano. Ma se diventano lupi, è forse lecito allora che io lasci sbranare dai lupi le pecorelle del mio Signore? Proibisco, dunque, con ragione che li seguiate, perchè ciò proibisce anche il Signore, essendo cosa pericolosissima essere guidati dai lupi ».

È teocrazia questa? No, rispondono tutti i teologi cattolici. Non si negano i diritti dello Stato, il suo potere legislativo, giudiziario e coattivo, nè si limitano le sue libertà e le sue espli-

cazioni quando si tratta di cose temporali. Se, però, tale attività ferisce la legge morale, e se la salute delle anime lo esige, la Chiesa ha il dovere di intervenire, non già per ragione delle cose temporali, ma *in ordine ad spiritualia*. Sia, poi, un tale potere diretto o indiretto, questo è un problema secondario. Ciò che importa, è la distinzione della potestà religiosa dalla politica, il non assorbimento dell'una da parte dell'altra, ed in pari tempo la loro coordinazione, e la subordinazione — quando il bene spirituale lo esige — del potere civile all'ecclesiastico. La Chiesa non distrugge lo Stato, come tanto meno — per passare all'altro punto — l'astrazione filosofica impedisce il realismo politico.

***

Quest'ultima asserzione non mancherà di sorprendere alcuni, poichè è diffusa la convinzione che metafisica e vita reale (e perciò vita politica e storia) siano orientate in due direzioni *opposte:* l'una verso l'astrazione, l'altra verso la concretezza.

Ed è innegabile che l'ontologia si serva d'un processo astrattivo, in quanto ricerca non già le particolarità dei singoli esseri, ma i loro supremi principî, la loro natura, ed i concetti e le leggi che sono proprî ad ogni realtà, ad ogni e qualsiasi essere reale o possibile.

Tale astrazione è un mezzo per la conoscenza della realtà; e, quantunque per sè non ci dà la realtà in tutta la sua ricchezza, ci fornisce però il lato essenziale degli esseri e ci permette, quindi, nella cosmologia, ad esempio, di constatare la contingenza della natura; nella psicologia, di riconoscere la libertà, la spiritualità e l'immortalità dell'anima umana; nella teodicea, di provare l'esistenza di Dio creatore e reggitore dell'uomo e del mondo.

Mediante il procedimento astrattivo, noi giungiamo, quindi, a conclusioni che son ben lungi dal non interessare la vita e la storia.

La vita, in ogni suo momento, deve ispirarsi a Dio, ed ogni nostro atto, come insegna e dimostra la morale tomistica, deve essere giudicato nel suo oggetto, nelle sue circostanze, nel suo fine, ossia in tutta la sua concretezza, in relazione all'Assoluto.

L'uomo deve vivere, lavorare, agire, come vuole Dio; la sua vita terrena è tutt'altro che degna di sprezzo; anche se la si guarda in rapporto all'eternità, è in questo mondo che l'uomo con la sua attività, elevata dalla grazia, merita il cielo; e quanto più sviluppa se stesso quaggiù, svolgendo tutte le sue energie, tanto meglio compie il volere divino.

Riguardo alla storia, provenendo la realtà tutta da Dio che è l'Essere perfettissimo, ed essendo l'uomo libero, noi abbiamo non già una concezione statica di essa, ma bensì una concezione dinamica e razionale. Siccome Dio è la stessa perfezione infinita, il progresso umano ha tale una mèta da mirare, che non permette mai sosta alcuna o termine di sviluppo. E siccome l'uomo è libero, egli crea la storia. Impropriamente si parla d'una storia della natura: nella natura nel primo momento è già implicito tutto ciò che si svolgerà; nella persona libera, invece, abbiamo l'atto nuovo, che fiorisce sul terreno dei fatti, ma è qualcosa di diverso da essi. Queste azioni sono le varie onde, che formano il fiume della storia: fiume, che presuppone sempre tutto il passato, ma è anche sempre produzione del nuovo ad ogni istante; fiume, che con tutta l'acqua vecchia è alimentato dalle novelle sorgenti, incessantemente zampillanti. L'azione dell'individuo può essere immorale, e quindi contraria ai dettami della razionalità; la realtà, però, non cessa di essere razionale, in quanto, venendo da Dio, che è la stessa Ragione, non può essere negazione di Dio; l'atto del singolo è buono o cattivo in rapporto a colui che lo compie (soggettivamente, se l'individuo ha coscienza di far bene o male; oggettivamente, se l'atto è consono o contrario alle relazioni esistenti fra gli esseri): ma, una volta compiuto, è un fatto, che entra nella trama della storia e che la Provvidenza utilizza sempre, anche se l'origine era viziata.

L'astrazione della metafisica è in tal modo la via per arrivare alla concretezza, per illuminare cioè ogni momento della nostra esistenza per ogni istante della storia con la luce della razionalità, dell'Assoluto, della Provvidenza, nonostante le ribellioni e gli errori dell'uomo.

È, quindi, enorme l'asserzione gratuita di coloro che pongono un nesso essenziale tra la concezione filosofica medievale e gli ordinamenti politici d'allora. Il Trascendente importa che ogni momento dell'evoluzione politica nei secoli, da un

punto di vista oggettivo, debba considerarsi come razionale in rapporto alla storia; e dal punto di vista soggettivo, non solo non impedisce, ma esige da parte dell'uomo un continuo sviluppo, un perenne progresso. Certo, se si ammette l'esistenza di Dio, non è più lecito, per affrettare l'evoluzione storica, contravvenire alle prescrizioni della legge morale; ed è questa l'unica condizione, che dalla metafisica antica sgorgava e che la religione e la filosofia imponevano. Ma ciò non significa che la dottrina tomista sia legata ad un ordinamento feudale. Cosa c'entra il passaggio dal feudalesimo al libero Comune, e da questo alle Signorie ed alle successive forme politiche, con la negazione di Dio? Nessuna forma politica, che lo sviluppo storico produce, può trovare nell'antica metafisica una riprovazione, a meno che la sua natura o le sue manifestazioni siano in contrasto con l'etica. Anche, però, in quest'ultimo caso il conflitto non avviene per un motivo d'indole politica, ma per una ragione di carattere morale.

Ancora. Si parla molto di *Realpolitik*, di realismo politico, e si è certe volte tentati di credere che la metafisica antica inchiudeva in sè una *Idealpolitik* nel senso brutto della parola, ossia una politica condotta secondo le norme di astrazioni aereiformi ed in contrasto con la realtà. Nulla di vero in questo pregiudizio sottinteso in tante asserzioni dei nostri avversari. Il riconoscere il Trascendente non significa trascurare la realtà storica; anzi, sarebbe una colpa prescindere da essa. Non v'è cosa, per piccola che sia, che non assuma nella concezione nostra un valore immenso; non v'è minimo fatto che possa esser trascurato o non sia riempito di luce in ogni minutissima fibra. Il reale è razionale anche per noi, non nel senso idealistico che sia la stessa Ragione, ma nel senso cristiano che non v'è traccia di irrazionalità nel complesso delle cose e degli avvenimenti. Anche colui che ammette l'Essere, deve, per fare della sana politica, porsi sul terreno della realtà e fare perciò della *Realpolitik*, la quale non può svolgersi se non in quel determinato ambiente, in quelle speciali circostanze, in quella situazione particolare. Il tener calcolo di *ciò che è* non impedisce che ci si debba chiedere *ciò che deve essere* quella realtà determinata, speciale, particolare; ed anzi, con tale mezzo, noi possiamo nell'evoluzione storica seguire la retta via, la giusta linea nel passare dalla realtà presente ad una realtà migliore.

Anche qui, adunque, la metafisica dell'essere non implica disconoscimento del dato di fatto e della « verità effettuale »; include solo il rispetto all'imperativo categorico della legge etica. Non si dovrebbe mai verificare una differenza tra *Realpolitik* e *Idealpolitik*, poichè il Trascendente impone che si faccia della *Realpolitik*, ispirata dall'idea morale.

L'*astrazione*, che come metodo di conoscenza è usata dalla metafisica, è, dunque, ben da distinguersi dall'*astrattismo*. Questo in una determinata situazione particolare si ferma unilateralmente ad un punto del dato concreto, trascura gli altri e procede secondo apriorismi ingiustificati; in altre parole, è un metodo errato e inesatto di azione.

L'astrazione metafisica, al contrario, non trascura la realtà; ma, per la deficienza delle nostre forze conoscitive, impotenti a cogliere d'un tratto il particolare nella sua ricchezza piena e nell'intero significato che gli deriva dal collegamento col tutto, usa alcuni concetti e principî supremi, che afferrano ciò che è comune nei varî particolari. Evidentemente, se tali concetti e principî ci servono per orientarci nella vita e nella storia, essi però non esauriscono nè la prima nè la seconda. E chi volesse agire nel campo economico o politico solo col principio di identità o di contraddizione, o solo con le altre leggi della metafisica, cascherebbe nel ridicolo. L'astrazione non implica l'astrattismo, quantunque abbia i suoi diritti innegabili ed essenziali.

Nè giova obbiettare che la concretezza riguarda il *ciò che è;* e l'astrazione il *ciò che deve essere*. Poichè, come abbiamo visto, la conseguenza stessa del processo astrattivo della metafisica, ci insegna come la vera concretezza consista nel considerare gli esseri tutti, e quindi l'uomo in tutta la sua attività privata e pubblica, in connessione con l'Essere primo. La vera visione concreta delle cose proibisce, adunque, di guardare ad una situazione, rinnegando Dio: perchè allora non si coglie *ciò che è*, ma si ha solo un'illusione nostra. Ed una situazione, che vien riguardata dal punto di vista anche dell'Assoluto, importa, come dicemmo, lo sviluppo ed il progresso nella realtà creata, e l'anelito e lo sforzo verso la Perfezione. Il *ciò che deve essere* è una considerazione non già astrattista e vuota di senso, ma bensì concreta e connessa col *ciò che è*.

Il grande equivoco, che s'annida in tutte queste discussioni, è l'idea radicalmente snaturata che ci si affibbia intorno all'astrazione, all'universale, alla trascendenza. Si definisce l'astrazione e l'universale come qualcosa che è *fuori* dell'individuale concreto, ed il Trascendente come un essere che è *fuori* degli altri esseri! Qual meraviglia, allora, se si proclama un dissidio inconciliabile tra astrazione e concretezza, tra trascendenza e immanenza, tra *Realpolitik* e *Idealpolitik?* Se, invece, non si deforma la nostra metafisica; se non si dimentica che già con Aristotele l'idea platonica è diventata immanente nella realtà, ossia è diventata forma; se l'astrazione propria della metafisica non viene confusa con un procedimento astrattistico, ma lo si riguarda nel suo vero valore, che coglie la natura degli esseri, prescindendo dalle loro note individuanti e dalla materia, e ci dà quindi, quando il concetto è applicato nel giudizio, qualcosa di concreto; se il Trascendente non viene separato cervellotticamente con un muro di cinta dall'universo, dall'uomo, dalla storia, dalla realtà tutta, che non potrebbe sussistere neppure un istante, qualora non fosse in Dio e da Lui non venisse conservata e governata; se, insomma, al posto d'una Scolastica, mai esistita se non nella fantasia dei suoi oppositori, si discutesse la Scolastica di San Tommaso, allora la boscaglia degli equivoci scomparirebbe e si vedrebbe come la metafisica antica non rifiuta il realismo politico e la concretezza, e neppure ha qualcosa in contrario all'importanza del lavoro, alla serietà della vita terrena, al concetto storico di patria.

Il *lavoro* è un dovere nella concezione nostra. L'Essere non può creare gli esseri, perchè si cullino nell'ozio. Anche prescindendo dall'elevazione allo stato soprannaturale e dalla caduta originale, fermandoci alle sole conseguenze del sistema filosofico medievale, gli esseri hanno una natura speciale, e perciò una speciale attività, la quale sarebbe senza scopo, ossia diverrebbe irrazionale, se dovesse rimanere inoperosa. E si potrebbero citare, a conferma, tutti i passi della Scrittura e dei Padri e di San Tommaso contro l'ozio e per la proclamazione del dovere di lavorare.

Unica differenza che v'è tra Machiavelli e noi su questo argomento è questa: per noi lavoro significa attività e attività individualmente e socialmente utile: non c'è solo il lavoro

manuale, ma anche il lavoro spirituale; non c'è solo la materia, ma anche lo spirito; non è lavoro soltanto l'opera del braccio, ma anche la contemplazione della mente; non è utile solo il contadino che zappa, ma anche l'artista che dipinge o scolpisce, il filosofo che studia e il frate che prega. Anche la preghiera è lavoro: non solo essa è necessaria per ricollegare tutta la nostra attività, anche manuale, a Dio e per santificarla; ma è socialmente benefica alla società, la quale non vive di solo pane. Posto il Trascendente, non viene calpestata la necessità di nessun lavoro, anzi viene posto la base del dovere di lavorare; preghiera e lavoro, pensiero e vita, contemplazione ed azione non restano più atomisticamente sconnessi, ma organicamente collegati. Machiavelli non erra nel proclamare santo e necessario il lavoro: in ciò è d'accordo con San Tommaso; sbaglia solo nel non connetterlo con Dio, togliendo così il fondamento al *dovere* ed alla *santificazione* del lavoro. Il nostro, a differenza del lavoro di Nicolò Machiavelli, è un lavoro moralizzato.

Lo stesso si ripeta per la concezione della *patria*.

Dalla teodicea scolastica scende una condanna inesorabile su ogni visione atomistica della vita e dell'attività umana. Se dall'Essere procedono tutti gli esseri, un abbraccio stringe questi ultimi fra di loro e con Dio. Ed è la realtà storica che definisce i loro mutui rapporti ed i doveri umani.

Ecco perchè, discorrendo nella sua *Summa Theologica* della patria, San Tommaso ne esponeva sinteticamente i principî con queste parole: « L'uomo è in vari modi debitore agli altri: o secondo la loro eccellenza, o secondo i beneficî da essi ricevuti. Ora, sia per l'eccellenza, sia per i beneficî ricevuti, Iddio tiene il sommo luogo, perchè è l'essere eccellentissimo ed è il primo principio del nostro essere e governo. Secondariamente poi sono principî del nostro essere e governo, i genitori e la patria, dai quali e nella quale siamo nati e nutriti. Laonde, dopo Dio, l'uomo è debitore in supremo grado ai genitori ed alla patria. E come la religione deve rendere culto a Dio, così in grado secondario la pietà deve render culto ai genitori ed alla patria ».

Se, dunque, la metafisica dell'essere non può porre come ideale supremo la patria, perchè pone Dio, però riconosce i diritti della patria ed i doveri del cittadino verso di questa. Fin quando Machiavelli afferma la patria e la sua grandezza,

nulla v'è che contrasti col Medio Evo; solo allora sorge l'opposizione, quando la patria prende il posto della divinità.

Per riassumere in una frase tutta la contesa sorta tra Chiesa e Stato, tra morale e politica, tra religione e patria, possiamo dire che l'antica concezione esigeva la loro *coordinazione* e *subordinazione*, ben diverse dalla distruzione di uno dei termini, quale potrebbe essere ideata da un sistema teocratico. Fra Paolo Sarpi, al contrario, negò la necessità e la possibilità di un rapporto tra l'uno e l'altro termine, considerandoli come totalmente indipendenti; Borgia e Machiavelli, pur volendo una relazione, pretesero che lo spirituale fosse subordinato al temporale, con quella teoria della *religio instrumentum regni*, che è così ripugnante, non solo ad ogni anima sinceramente religiosa, ma ad ogni persona onesta.

***

Richiamati, per sommi capi, le tesi della teologia, e della metafisica tomista, dobbiamo ora affrontare la concezione politica del Rinascimento, in quanto essa viene dichiarata dalla filosofia moderna come una confutazione dell'antico pensiero medievale.

Quanto a fra Paolo Sarpi, se confrontiamo le sue dottrine con quelle del Bellarmino e degli altri Dottori cattolici, subito ci convinciamo che egli non fa una brillante figura.

1. — Per deprimere il potere della Chiesa egli comincia ad esagerare il potere *dello Stato e del Principe*.

L'autorità di un Principe, secondo il Sarpi, viene immediatamente da Dio, non già nel senso che *omnis potestas a Deo*, come in seguito, discorrendo del Suarez, diremo; ma nel senso che Dio conferisce immediatamente la potestà ad una persona. Invece, i Dottori cattolici sostenevano, come ricorda il Suarez nel suo *Defensio fidei*, « nullum regem vel monarcham habere vel habuisse, secundum ordinariam legem, immediate a Deo vel ex divina institutione politicum principatum ». Ed il gesuita spagnuolo soggiungeva: « Hoc est egregium theologiae axioma.... Non est autem novum, aut a Cardinali Bellarmino inventum.... nec solum a theologis, sed etiam a jurisperitis doctrina haec tradita est communiter ». Anche il Bel-

larmino, sostenendo la tesi del potere politico, derivante da Dio, ma conferito *mediante* l'instituzione e la volontà umana, contro *le otto proposizioni di Giovanni Marsiglio Napolitano* scriveva: « Hoc non est mysterium supernaturale, nec res quae in opinione consistat, sed est omnium Doctorum communis sententia ».

Non basta. Lo stesso Sarpi, che invita ogni fedele a passare « per il crivello dell'esame » proprio il comando del Papa e dei Superiori ecclesiastici anche in materia spirituale, e ad obbedire solo nel caso che il proprio giudizio sia stato favorevole, è colui che, quando si tratta dello Stato e del Principe, vuole che si obbedisca senza discutere. Con la scusa poco persuasiva che « la cura della pubblica tranquillità spetta *tutta* al Principe », comanda un'obbedienza cieca ai suoi ordini, non lascia ai cittadini « se non l'esecuzione », proclama che bisogna diportarsi « passivamente », dinanzi alla legge civile, ossia « ubbidire, sebbene non si vede la causa »!

Prendiamo, quindi, atto che le teorie politiche del Sarpi non sono tanto un'affermazione dell'individuo, quanto una esaltazione esagerata del Principe a danno della Chiesa.

2. — In questa lotta contro la Chiesa, il frate Servita non ha tenuto conto delle dottrine cattoliche, ma ha opposto a quelle un suo sistema corroso da contraddizioni.

Il Bellarmino, d'accordo in ciò con San Tommaso, ragionava a questo modo: la Chiesa è una società che ha un fine spirituale, ed è società perfetta e suprema: perfetta, in quanto a lei sola è affidata la missione di procurare il raggiungimento dell'ultimo fine; suprema, in quanto questo fine non è subordinato a nessun altro, ma al contrario tutti gli altri subordina a sè. Come tale, la Chiesa ha una podestà di vero imperio con tutti i diritti inerenti al potere pubblico, con un potere cioè legislativo, giudiziario e coattivo, in relazione – s'intende – alla sua finalità spirituale; è perfettamente indipendente da ogni dominio o supremazia umana e nessun potere umano può limitare i suoi diritti divini.

Il Sarpi rispondeva: anch'io accetto tutto questo, ma si tratta d'una potestà puramente spirituale, che nulla ha a che fare con la temporale, propria del Principe. Egli, però, non prendeva mai in esame l'osservazione del Bellarmino: che, cioè, nel determinare i mezzi per il raggiungimento d'un fine,

non bisogna considerare soltanto il fine da conseguire, ma anche e massimamente la condizione di coloro che debbono tendere al fine. Siccome, quindi, l'uomo non è un puro spirito, occorrono — per il conseguimento del fine spirituale — una direzione esteriore, un regime esterno e mezzi anche materiali. Anche la cultura è qualcosa di spirituale; ma a nessuno verrà in mente di abolire l'inchiostro e la carta da scrivere nelle scuole, col pretesto che son cose materiali.

Di conseguenza, essendo la Chiesa una società fondata da Dio, ha tutti i diritti che derivano da questo fatto, vale a dire la facoltà — correlativa, del resto, al diritto di associazione — d'acquistare, possedere, amministrare e disporre i suoi beni; ed anzi, avendo essa un carattere di perpetuità, non le possono convenire mezzi precarî d'esistenza. Per provvedere al mantenimento dei suoi ministri, la Chiesa deve avere risorse d'ordine materiale, che non costituiscono, certo, il fine della Chiesa, ma sono un mezzo per il raggiungimento di esso. È il ragionamento che faceva San Paolo nel capo IX della I lettera a quelli di Corinto, ricordata dal Bellarmino, quando chiedeva: « Numquid non habemus potestatem manducandi et bibendi?.... Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si nos carnalia vestra metamus? » Perciò, concludeva il Bellarmino, nè la Repubblica Veneta, nè altri possono in coscienza rubare questi beni ecclesiastici, con la geniale scappatoia di fra Paolo Sarpi, che un'istituzione d'indole religiosa non deve avere una proprietà materiale, quasi che coloro che *altari deserviunt* potessero vivere d'aria!

Ciò che si dice dell'*immunitas bonorum*, si ripeta dell'*immunitas personalis* e dell'*immunitas localis:* le varie immunità — ad es. a proposito di sacerdoti di fronte al tribunale laico — erano difese con questo argomento fondamentale: alla Chiesa, per conseguire il suo fine spirituale, occorrono mezzi diversi: persone, luoghi, beni; dunque tali mezzi debbono essere a sua disposizione; e lo Stato non ha autorità alcuna su di essi, perchè altrimenti verrebbe ad impedire o ad ostacolare le finalità spirituali della Chiesa.

Per confutare un simile ragionamento, c'è una sola via logica: negare che la Chiesa sia stata divinamente istituita e proclamare la sovranità dello Stato. Fra Paolo Sarpi, invece, concedeva al Bellarmino che Cristo aveva fondato la Chiesa

come una società perfetta, che riunisce tutti i fedeli per lo scopo della salvezza dell'anima e per il bene spirituale; ma non voleva dedurre le inesorabili conseguenze! E per palliare l'intima contraddizione del suo sistema, ricorreva alla divisione netta del temporale dallo spirituale, quasi che — commentava il Bellarmino — si possa dividere l'uomo in due parti: l'anima alla Chiesa e il corpo allo Stato.

3. — Se il Sarpi, pur esagerando l'autorità del Principe, non riesciva a scalzare quella della Chiesa e del suo Capo, tanto meno, poi, era felice nella sua teoria sull'obbedienza, secondo la quale ogni comando del Papa o dei Vescovi non deve essere seguito, se non dopo che la ragione nostra l'abbia esaminato e ritenuto opportuno.

Per scorgere in tutta la sua enormità un tale principio, conviene non lasciarsi confondere da qualche obbiezione speciosa del frate Servita.

Egli, ad esempio, allude al fatto che il Papa può sbagliare, può peccare, può ingannarsi: dunque, conclude, non essendo egli infallibile, non è obbligatoria l'obbedienza ai suoi comandi.

Non è certo il caso di riassumere qui il *De Romano Pontifice* del Bellarmino, vero monumento grandioso della teologia cattolica, dinnanzi al quale le difficoltà di fra Paolo Sarpi rappresentano molto poco.

Anche, del resto, nella controversia con lui, il Bellarmino alla proposizione dei teologi veneziani che il papa è uomo e quindi può peccare, aveva replicato: nulla di più vero di questo, ma non è lecito confondere l'impeccabilità con l'infallibilità. Il Papa è infallibile, quando, come pastore supremo, insegna a tutta la Chiesa in materia di fede o di morale. Cosa c'entra ciò con le colpe personali del Pontefice?

Ma prescindiamo dalla debolezza delle armi dialettiche della Serenissima; solo osserveremo che il Sarpi non porta una ragione convincente, quando, per ubbidire, richiede l'infallibilità: guai se per esigere l'obbedienza, si dovesse essere infallibili! In questo caso i soldati potrebbero ribellarsi al loro generale, i figli al loro padre ed i sudditi al loro Principe, perchè neppur quest'ultimo è infallibile. Nessuno più dovrebbe ubbidire a questo mondo e cadremmo nella perfetta anarchia.

Ancora. Il Sarpi obbietta che se il Papa comanda il male,

è doveroso non ottemperare al suo comando. Ed il Bellarmino nella *Responsio ad tractatum septem theologorum* rispondeva che, in caso di dubbio, la presunzione è per il Superiore che comanda o parla; ma «se un Papa ingiungesse ciò che è vizio manifesto o proscrivesse ciò che è manifesta virtù, si dovrebbe dire con S. Pietro: *Obedire oportet Deo magis, quam hominibus*»; ed anche San Tommaso, nella sua *Summa Theologica*, aveva condannato l'ubbidienza nelle cose illecite. Ma da questo non deriva la teoria del Sarpi, che il privato esame del suddito è *sempre* necessario e che esso soltanto *crea* l'obbligo di seguire il comando del Superiore ecclesiastico. Innanzi tutto, nella maggior parte dei casi, non occorre un tale esame, perchè in essi non c'è nessun motivo da sospettare la bontà dell'ordine ricevuto. Ma anche nell'ipotesi che sorgesse il dubbio e si divenisse certi che l'ordine è illecito, perchè contrario alla legge morale, non è già l'esame privato che è causa della nullità del comando; come nel caso che si reputa giusto l'ordine, non è l'esame nostro, che rende obbligatoria l'obbedienza: l'esame non è se non una *conditio*, richiesta talvolta, ma solo *per conoscere il comando*, non già per costituire uno dei suoi elementi essenziali. Il comando ha valore per l'*autorità* di chi lo dà, non per l'*esame* di chi lo eseguisce. Il Sarpi, con la sua teoria, si dimostrava molto più protestante, che non nelle stesse sue lettere citate, scritte a diversi riformatori: tutta la sua concezione era basata sul principio della Riforma; ed a torto alcuni storici si meravigliano leggendo il suo epistolario e quasi lo trovano in dissenso con le *Opere*. L'anima di queste è il libero esame di Lutero, nonostante le espressioni di riverenza al Primato, alla Chiesa, al Vicario di Dio.

Sarebbe sfondare una porta aperta il proseguire nella confutazione di fra Paolo Sarpi, perchè molti degli stessi avversari nostri riconoscono l'insostenibilità del suo punto di vista, che non può a meno di apparire illogico, confrontato con la coerenza perfetta delle idee di un Bellarmino. Ma — si osserva — il valore del Sarpi sta proprio nella sua posizione contradditoria, in quanto a lui nessuno può fermarsi, ma bisogna progredire innanzi e giungere a negare la Chiesa come società perfetta e suprema ed a concepire lo Stato come sovrano; è ridicolo criticare i primi passi d'un bambino ed i suoi capitomboli inevitabili; questi ultimi sono da preferirsi al vecchio cadente

che sta seduto, poichè preannunciano lo slancio del giovane di domani, che correrà agile, sicuro e spedito.

Se si interpreta così il pensiero sarpiano, si ritiene che la storia abbia col Rinascimento trasferito il suo centro da Dio nell'uomo, dalla Chiesa allo Stato, e che l'avvenire, più o meno remoto, porterà all'eliminazione graduale della Chiesa ed alle vittorie inesorabili dello Stato laico.

Questo giudizio e queste previsioni non possono essere confutate, appellandosi alle intenzioni degli individui ed ai moventi delle loro azioni. La storia non può essere ridotta all'*animus* dei singoli che la creano: la risultante delle attività individuali trascende le aspirazioni, le intenzioni, le volontà particolari. Ed è invece su questa risultante che verte il dibattito.

Ed io chiedo: chi assicura l'idealista delle sue previsioni? Chi dice che il corso storico non abbia un ben altro significato?

Il Medio Evo aveva intensissimo il senso della collettività e dell'organizzazione. Nel campo economico le *Corporazioni d'arti e mestieri*, che dopo il mille ebbero, per diversi secoli, una vita tanto gloriosa, rappresentarono la realizzazione di tale sentimento. Nel campo politico, la cristianità era raggruppata in una grande etnarchia, in una società delle genti, nella quale le nazioni non perdevano la loro indipendenza individuale, ma si trovavano riunite in una sola famiglia, la famiglia dei popoli cristiani.

In tale vita economica o politica, due elementi sono da considerarsi: l'individuo ed il tutto. Naturalmente, trattandosi d'una sintesi vissuta e dinamica, non v'è da far meraviglie che la vita stessa consistesse nel superamento del conflitto tra i due elementi, ossia tra le loro esigenze talvolta contrastanti, tra l'uomo cioè e lo Stato, tra l'iniziativa individuale e la Corporazione. Nè è da disconoscersi che, pur tenendo calcolo di tutt'e due gli elementi della sintesi, qualora fosse occorso un sacrificio, il Medio Evo lo avrebbe chiesto all'individuo, che doveva essere subordinato al tutto.

Il mondo moderno segnò la rottura d'una tale sintesi, con l'esplicazione intensa dell'individuo e delle parti. Nel mondo economico, abbiamo la morte delle Corporazioni ed il trionfo dell'economia liberale con tutte le sue vicende, con le sue benemerenze, con l'applicazione in seguito delle macchine all'in-

dustria, col progresso industriale e commerciale, con le risorse della libera iniziativa dei singoli, ed anche con le ignominie derivanti da queste libere iniziative sfrenate e sospinte dall'unico ideale dell'interesse egoistico. Nel mondo politico, abbiamo il formarsi dei vari Stati, lo svolgersi in essi della consapevolezza dei loro doveri e della forza per farli valere, lo sgretolarsi dell'etnarchia medievale, la teoria ricordata dall'equilibrio europeo e via dicendo.

Ciò che nel campo economico sono le sregolatezze dei singoli e il disconoscimento delle leggi morali nell'attività industriale e commerciale, è nel campo politico la lotta contro la Chiesa e la ribellione ai precetti dell'etica nella vita pubblica.

La storia futura — si esigessero pure parecchi secoli, perchè ciò si attui completamente — è orientata, secondo me, non già a rinnegare la conquista delle iniziative individuali o lo sviluppo degli Stati, ma a preparare le nuove forme economiche e politiche, in cui gli individui e gli Stati si organizzino in un tutto, contemperante i diritti delle membra con i diritti del tutto stesso. Tale organizzazione non può prescindere dalla forza morale, vale a dire dalla Chiesa e dai principî dell'etica.

Se tale concezione — che ispira il movimento sociale e politico dei cattolici del mondo — risponde a verità, il conflitto fra Chiesa e Stato, dal Rinascimento in poi, ha un significato ben diverso di quello assegnatogli nell'interpretazione avversaria, nè per questo sarebbe rinnegata la razionalità della storia, e nemmeno si trascurerebbe la concretezza dello sviluppo politico ed economico.

***

Col Machiavelli — e la constatazione si può ripetere anche per il Sarpi e per Borgia — la lotta contro l'antica concezione non si svolge sul terreno filosofico.

Egli, per erigere la patria ad Assoluto, non è ricorso a nessuna dimostrazione. Afferma, senza provare. « Di speculazioni filosofiche — confessa il De Sanctis — sembra così digiuno come di enunciazioni scolastiche e teologiche. E, a ogni modo, non se ne cura. Il suo spirito è tutto nella vita pratica ». Non vi fu neppure in lui il tentativo di giustificare *teoreticamente*

la base del nuovo sistema. Il Trascendente e tutta la metafisica medievale, da questo lato, non crollano, come vorrebbe il De Sanctis; ma rimangono intatti. Dal punto di vista speculativo, nessun colpo fu dato all'edificio antico. E non sarebbe davvero il caso di discutere se la forza delle cose, il fato storico, il corso della storia secondo leggi fatali, la concatenazione necessaria delle cause e degli effetti, fossero concepite o meno in relazione alla libertà umana. È un problema che non venne posto. In tutte le opere del Machiavelli un'obbiezione sola d'*indole teoretica* contro la filosofia medievale non c'è. Ma, secondo i nostri avversari, la battaglia si ebbe sul terreno della *pratica:* è qui che il Rinascimento avrebbe combattuto efficacemente e distrutto, anzi, il Medio Evo. Vediamo.

Possiamo trascurare senz'altro il giudizio del Machiavelli a proposito del Medio Evo, che egli valutava come un'impostura. La vita scandalosa di chi avrebbe dovuto per primo applicare nella pratica i principî della filosofia cristiana, fu da lui interpretata non già come una incoerenza derivante dalla debolezza umana, ma come un segno della falsità della dottrina, quasi che il valore della matematica potesse venir distrutto dagli errori di chi sbaglia nei computi!

Conviene, piuttosto, esaminare la concezione del Rinascimento riguardo all'individualità, alla patria, alla « verità effettuale », ai mezzi in rapporto al fine, alla storia, alla religione. È per questa via che Machiavelli ha tentato di creare un sistema recisamente contrario all'antica dottrina.

1. — « L'individualità » nel Rinascimento viene concepita, da un lato, come la ferma volontà e come una forza intelligente che si afferma e si dispiega in tutta la sua pienezza; dall'altro, come un'attività che in tale evoluzione deve guardare solo a sè e non a Dio, cosicchè non un Essere soprannaturale, ma solo lo spirito umano, col suo lavoro e col suo carattere, è l'origine della nostra dignità e della nostra grandezza.

In alcuni versi, rimasti famosi, Machiavelli ammoniva l'uomo:

> Creder che senza te, per te contrasti
> Dio, standoti ozioso e ginocchioni
> Ha molti regni e molti Stati guasti.

E son ben necessarie l'orazioni
E matto al tutto è quel ch'al popol vieta
Le ceremonie e le sue divozioni:
Perchè da quelle in ver par che si mieta
Unione e buono ordine, e da quello
Buona fortuna poi dipende e lieta.
Ma non sia alcun di sì poco cervello,
Che creda, se la sua casa ruina,
Che Dio la salvi senz'altro puntello;
Perchè e' morrà sotto quella ruina.

Qui le due idee accennate sono chiare, e abilmente si intrecciano insieme; l'idea esatta e vera, che l'individuo deve operare energicamente e seriamente, è unita all'altra, che egli non deve nell'azione sua mirare a Dio, ma solo a sè.

La filosofia cristiana è perfettamente d'accordo, che senza lo sforzo individuale, è vano sperare l'aiuto di Dio. « Prega, come se tutto dipendesse da Dio; agisci, come se tutto dipendesse da te », inculcava S. Ignazio di Loiola. È una cosa ben diversa ricorrere a Dio per divinizzare la propria attività, e il limitarsi ad esclamare « Signore, Signore! ». L'individuo deve agire subordinatamente a Dio ed alla sua legge, ma *deve agire;* il lazzaronismo non c'entra per nulla con la dottrina della trascendenza. Ripeto: la differenza tra il mondo antico e il nuovo non sta nell'asserzione che l'individualità deve esplicarsi con senso realistico e con intensità: ma nell'esclusione o nell'ammissione di Dio. L'antica concezione diceva: l'individuo non è l'Assoluto, deve quindi agire in relazione con l'Assoluto, deve pensare all'Assoluto (ossia pregare, perchè cos'è la preghiera, se non l'elevazione della mente all'Assoluto, a Dio?), diventar forte della potenza dell'Assoluto, moltiplicando così le sue energie (e cos'è la grazia, se non questa divinizzazione della natura umana?), lavorando nel suo campo subordinatamente a Dio ed alla sua legge. La concezione nuova, al contrario, contrappone l'altra tesi: l'individuo basta a sè; l'Assoluto è lui; non dev'essere subordinato a nessuno. L'individualità da un lato in rapporto con Dio; l'individualità dall'altro senza Dio: ecco la differenza essenziale fra i due mondi.

Quale sia la concezione vera dell'individualità, se sia la prima o la seconda, è da decidersi, non appellandosi alla eventuale ridicolaggine di chi sragiona a questo modo: « Dio farà tutto; io vado a dormire », ma risolvendo quei massimi pro-

blemi della metafisica, dei quali nè Cesare Borgia, nè Machiavelli si interessavano. Caso mai, la politica del Rinascimento ci avverte che l'individuo, che prescinde da Dio e praticamente lo nega, può avere l'illusione d'essere fiero di sè e della sua pretesa *splendid isolation;* ma in realtà la mancanza del senso morale e la ribellione alle leggi del Trascendente conducono ad enormità, a delitti, a debolezze tali, che rovinano le stesse manifestazioni di forza e di individualità. La storia di quel tempo è, a questo proposito, molto significativa.

2. — Anche per il concetto di « patria » si deve fare l'identica constatazione.

Il contrasto tra la filosofia cristiana e il Rinascimento non sta in ciò che la seconda proclami la patria e la prima la disconosca; ma nel fatto che per Machiavelli la patria è l'Assoluto, è Dio, mentre per San Tommaso la patria è subordinata a Dio. Ed è per questo che per il *Principe* la morale non ha valore quando si tratta della patria: mentre per noi, non solo gli individui, ma anche le nazioni non debbono trasgredire la legge etica.

Si dirà: « Dio, superiore alla patria, è la rovina della patria ». Ma, ahimè! è vero il contrario; è la patria ribelle a Dio, che va in rovina.

Nella concezione medievale la sovranità di Dio importa la legge del dovere per il Principe e per il suddito, per i governanti e per il governato: e questa legge morale rende inutile la violenza, santifica la forza, obbliga al sacrificio.

La legge morale può sembrare un ostacolo al raggiungimento di scopi politici e della grandezza nazionale. Ma si tratta di una apparenza ingannatrice e vana. Il precetto *non sunt facienda mala ut eveniant bona* di S. Paolo non solo è giusto, ma è anche permeato di buon senso politico. Chi turba l'ordine calpestandone le basi, pone un germe di dissoluzione, che presto o tardi dà i suoi frutti. Non è Cesare Borgia, non sono i suoi metodi, che hanno reso grande l'Italia; noi pensiamo che, nonostante tutti gli entusiasmi di Machiavelli, è lecito chiedersi se il Valentino — e lo stesso si ripeta degli altri Principi e dei tiranni — amasse l'Italia o se stesso, e se il suo Assoluto fosse davvero la patria o l'individuo egoisticamente inteso; senza aggiungere che come l'affermazione dell'uomo ribelle a Dio ed alla sua legge portò alla menomazione del-

l'uomo, così l'affermazione della patria senza Dio e la politica del Rinascimento non ebbero brillanti risultati nella storia d'Italia.

3. — Ed è sempre la mancanza di subordinazione dell'attività politica alla legge morale, come richiedeva l'antica metafisica, che guasta la tesi stessa del Machiavelli riguardo al realismo ed alla « verità effettuale ».

Ne è prova il Guicciardini, il quale si pone sul terreno realistico, vuol pigliare il mondo com'è e non come dovrebbe essere, è sagacissimo nell'indagazione degli interessi degli individui, dei re e delle Corti, ammette anche come cose belle la patria e la libertà, ma conclude che per non essere pazzi, ma *savi*, ossia devoti veramente alla « verità effettuale », occorre seguire sempre come programma « l'interesse proprio, il tuo particolare », poichè « in quasi tutti prepondera il rispetto dell'interesse suo ». È il perfetto trionfo dell'individuo, che per l'*essere* ha dimenticato il *dover essere;* ed è non solo, come scrive il De Sanctis, « la corruttela italiana codificata e innalzata a regola di vita »; ma è l'assurdo morale a cui giunge il realismo non illuminato dalla luce del Trascendente, il relativo senza un rapporto con l'Assoluto, l'uomo politico emancipato dal Dio della Scolastica e del Cristianesimo.

È opportuno, a questo punto, soggiungere una parola sul rapporto tra il fine ed i mezzi.

Che significa la parola: « mezzo »? Significa, nel nostro caso concreto *un'azione*. Ed un'azione assume certo il suo colorito dal fine e dalle circostanze: in questo senso il *realismo politico* ha piena ragione. Non solo nella vita pubblica, ma anche nella vita privata, bisogna considerare un'azione non soltanto in sè, ma in rapporto a tutto il tessuto dei fatti ed all'intenzione dell'operante. Nulla vi è nella concezione medievale che si opponga ad un postulato pratico così evidente.

L'azione, però, è già qualcosa in sè, e talvolta può essere il capovolgimento dell'ordine esistente fra gli esseri e derivante dalla loro natura. Se un'azione, ad esempio, mi assoggetta lo spirito alla carne o una finalità religiosa ad un interesse egoistico, è illecita in sè, anche se lo scopo dell'operante fosse ottimo. Sarebbe un *malum* intrinsecamente, che non diverrebbe lecito compiere *ut eveniant bona*. Non è vero, adunque, come vogliono sostenere alcuni, che il mezzo sia il dato, sia una situazione di fatto, e non sia mai nè morale nè immorale,

ma solo adatto o inadatto; il mezzo, essendo un'*azione*, è qualcosa di diverso dal dato, della situazione di fatto, dell'adatto o dell'inadatto; è proprio *morale* o *immorale*. Ed il sano realismo politico consiste per noi nel tener calcolo del fine e delle circostanze, ma anche del « mezzo ».

La massima, poi, del Machiavelli che il fine supremo, la patria, giustifica tutti i mezzi, anche delittuosi, necessari od utili alla sua prosperità, non costituisce il nocciolo del machiavellismo, ma solo è una conseguenza d'un principio iniziale errato. Se il fine supremo è Dio, allora è assurdo parlare di un mezzo cattivo, ossia in sè contrario a Dio, che sia lecito usare per uno scopo buono, ossia ordinato a Dio; ma se non il Trascendente, ma la patria fosse l'Assoluto, non si potrebbe più chiamare coll'appellativo di « cattivo » ciò che è in rapporto con questo stesso preteso Assoluto.

Insomma, la vera questione da dibattersi è questa: « chi sia l'Assoluto: se Dio o lo Stato »; è nella teoria immanentistica del Segretario Fiorentino che si trova la sorgente di tutti i suoi errori, compresa la concezione della storia.

4. — Machiavelli nella « storia » non sa che farne della Provvidenza, perchè è la connessione stessa dei fatti, considerati in sè, quella che è la vera ragione dell'ordine delle cose e la spiegazione della storia. Ma anche qui nulla da lui ha da temere la metafisica tomistica.

Per San Tommaso tutto l'universo, con ogni e qualsiasi grado di entità, è creato da Dio; la realtà è, quindi, razionale, perchè ciò che proviene dalla Ragione stessa non può avere carattere di irrazionalità. In Dio dunque, nell'Essere supremo, sta fondamentalmente la *ratio ordinis* e l'*executio ordinis*, ossia il governo delle cose, la direzione della storia. In che modo però Dio governa e dirige? Forse immediatamente, intervenendo in un modo diretto? No, risponde San Tommaso, ma per mezzo degli esseri creati stessi; come un sovrano ha i suoi ministri che eseguiscono, agendo liberamente, i suoi piani, così Dio si serve degli esseri — necessitati e liberi — per il governo del mondo.

Nulla vien rifiutato in questa concezione di ciò che il senso realistico esige; ma nella realtà noi vediamo non solo una connessione di fatti, ma anche un pensiero: il pensiero cioè di Dio, che si realizza, mediante l'uomo, nel mondo e nella storia.

È vano credere che la Provvidenza ed il Trascendente dispensino gli esseri dall'*agi* e dal *pati fortia:* l'unica conseguenza, che proviene dalla metafisica antica è questa: l'uomo, agendo, sa di contribuire alla attuazione di un piano *razionale* e perciò può essere sereno, non deve mai disperarsi, ossia deve essere rassegnato anche nella sconfitta e nelle apparenti disfatte; mentre la certezza di una tale razionalità del reale e della storia io la cerco invano nella concezione machiavellica. Nè dice deficienza di realismo storico la dottrina della Provvidenza divina, come la ricerca del pensiero nelle lettere d'un libro non significa disprezzo o poca considerazione delle lettere stesse e della loro connessione organica. La vera considerazione realistica, la vera « verità effettuale » non è data dal procedimento del Machiavelli, ma dal nostro; quello di cui egli tien conto è un lato della storia, dal quale non si può nè si deve prescindere, come non si possono e non si debbono trascurare le lettere quando si legge un libro. La storia nella sua concretezza è qualcosa di più di quello che ritiene Machiavelli: è il fatto col suo valore, con la sua finalità, valore e finalità che è impossibile studiare, se si astrae dal complesso della realtà e perciò dal principio primo e dall'ultimo fine, Iddio.

Se, quindi, prescindendo per un istante dagli orrori e dalle aberrazioni di quel periodo tumultuoso e dal senso di disgusto che non può a meno di provocare il pensiero di Nicolò Machiavelli, ci chiediamo cosa c'è di vero nella concezione politica dell'Umanesimo e del Rinascimento, mi pare che la risposta si possa sintetizzare così: v'è la grande lezione della *concretezza storica.*

Come, dopo la lettura di Carlo Marx, nessuno — nemmeno il nemico più dichiarato del materialismo storico — può studiare la storia senza tener calcolo dell'influsso dell'economia, così dopo lo studio di quell'epoca e la meditazione del *Principe,* non si può a meno, nel giudicare come nel creare la storia, di ricordare la necessità assoluta del senso concreto della realtà umana, senza il quale minacciamo di divertirci con fantasmi, di incontrare delusioni e sconfitte, di sciupare la nostra esistenza.

La concretezza, però, non è in contraddizione con la vec-

chia metafisica. A chi ci dicesse che la vita terrena è una cosa seria; che il lavoro è un dovere; che l'uomo deve esplicare la sua personalità con energia, con audacia e con intrepida costanza; che la patria è, non un'idea astratta, ma una grande realtà da plasmare, utilizzando tutte le forze frementi che in essa si agitano; che la « verità effettuale », ossia la conoscenza concreta della situazione in cui bisogna agire con una attività realistica, è indispensabile; che lo Stato ha i suoi diritti; noi non avremmo che da plaudire e da osservare: in tutto questo programma, rettamente inteso, non v'è nulla che faccia a pugni col tomismo medievale, il quale unicamente deplora il cinismo, i metodi, i fallimenti della politica del Borgia, l'astrattismo del Sarpi che vuol prescindere dalla Chiesa, le esagerazioni deleterie di Nicolò Machiavelli.

VI.

LA NUOVA FILOSOFIA DEL DIRITTO E LA METAFISICA ANTICA

1.— Le nuove dottrine giuridiche

Nella sua *Storia della filosofia moderna* Harald Höffding attribuisce al Rinascimento in genere, ed in modo specialissimo alla Riforma protestante, il merito di aver liberato l'uomo e di averne proclamato l'autonomia, mediante le nuove dottrine giuridiche.

Mentre prima l'autorità, secondo la metafisica antica, veniva da Dio, adesso si dice che l'autorità viene dal popolo. Alla concezione del Trascendente, al dualismo medievale, si sostituisce l'uomo naturale, coi suoi interessi, col suo diritto, con le sue forze, che divengono creatrici dello Stato e fonti dell'autorità sociale. È una nuova vittoria della concezione immanentistica e monistica.

La quale, in breve tempo, così efficacemente conquistò gli spiriti ed influenzò l'atmosfera, da trascinare con sè persino « una serie di scrittori dell'Ordine di Gesù, in parte uomini di grande acume e di considerabile energia ». Suarez, Bellarmino, Mariana, per tacere d'altri Scolastici del secolo XVI, sarebbero i rappresentanti del pensiero antico, costretti a porre un piede sul terreno nuovo, quasi a prova ed a conferma della tesi suaccennata.

Un orientamento immanentistico *al di fuori* del Cattolicesimo e *nello stesso suo seno:* ecco ciò che i pensatori moderni credono di scorgere nella filosofia del diritto della Rinascenza. Le ragioni, che essi portano, si possono vedere riassunte nell'opera citata dell'Höffding e nel volume di Giuseppe Saitta: *La Scolastica nel secolo XVI e la politica dei Gesuiti.*

***

Secondo l'Höffding, adunque, già Lutero avrebbe potuto essere il patrocinatore dell'« uomo naturale ». « Di fronte alla chiesa, egli sostenne l'indipendenza della famiglia e dello Stato, ed in connessione naturale colla sua dottrina della giustificazione per la sola fede, egli afferma particolarmente l'importanza dell'agire e dell'operare della vita umana ordinaria, contrariamente al cattolicismo che la posponeva alla vita ascetica. Lutero non potè tuttavia stabilire un rapporto positivo cogli interessi umani naturali.... Nel suo scritto *Von der Freiheit eines Christenmenschen* egli divide la sua trattazione in due parti: dapprima egli dimostra l'intima libertà che un cristiano possiede, poscia rinvia all'al di là il completo svolgimento di questa libertà ed afferma che un cristiano è, quanto al suo uomo esteriore, *un servo sommesso, sottoposto a tutti.* In questo dualismo fra l'interno e l'esterno sta la ragione per cui il luteranesimo non ebbe per lo svolgimento spirituale e politico quel significato che esso per la grande e potente personalità del suo fondatore avrebbe forse altrimenti potuto avere ».

Filippo Melantone, il « maestro della Germania », rappresenta « un lato più razionale del protestantesimo ». Nel suo *Liber de anima* e nelle *Erotemata dialectices* pone a base della sua etica la dottrina del lume naturale, sintetizzando la riproduzione ciceroniana delle idee stoiche e l'insegnamento paolino della legge scritta nel cuore degli uomini. Vi sono nell'animo umano *noticiae nobiscum nascentes, divinitus sparsae in mentibus nostris*, rappresentazioni cioè innate in noi ed impresse dalla divinità. Costituiscono esse il lume naturale, che venne offuscato dal peccato, ma fu reso ancora fulgido e chiaro dalla rivelazione del Sinai coi dieci comandamenti. La ragione quindi e l'Antico Testamento conducono ad uno stesso risultato; e Melantone dava « in questo modo un fondamento indipendente, naturale e razionale alla legge naturale, che per lui significa tanto la legge morale, quanto il principio supremo dei rapporti giuridici ». Egli però, pur ammettendo questo per la vita esteriore e civile, escludeva dal campo delle possibilità naturali i moti interiori della coscienza, ciò che nella vita spirituale vi ha di più intimo e di più profondo: a tale regno della fede e della giustificazione non faceva l'applicazione del

suo indirizzo etico. Nel *Philosophiae moralis epitome* ripeteva che l'intimo rapporto con Dio, « pel quale noi saremmo in comunione immediata con Lui », cade fuori della filosofia. « Noi incontriamo di nuovo qui, anche in questo umanista, l'opposizione fra l'interiore e l'esteriore. Tuttavia la confessione fatta che la vita umana si possa ordinare nei suoi rapporti esterni secondo leggi fondate razionalmente, era di grande significato. La vita civile, l'intiera vita dello Stato era ora in grado di espandersi in modo indipendente, conformemente ai propri principî puramente umani ».

Questa indipendenza venne sviluppata, ancor più recisamente, dalla scuola di Melantone. Il teologo danese Niels Hemmingsen, il « maestro della Danimarca », col suo *De lege naturae apodictica methodus* ambì di dare una teoria strettamente scientifica del diritto naturale, tenendosi intenzionalmente lontano da ogni spiegazione teologica ed appellandosi soltanto all'indagine filosofica. Nella natura dell'uomo sono i germi della moralità e della giustizia, ed è posto altresì il discernimento per distinguere il giusto dall'ingiusto. La ragione contiene la vera legge naturale; e per la conoscenza di quest'ultima la rivelazione non occorre, mentre è necessaria per sapere il giusto modo di adorare Iddio. « Qui abbiamo dunque il progresso che l'etica e la filosofia del diritto (il « diritto naturale » le comprende ambedue) si rendono indipendenti dalla teologia e più non si appoggiano sull'autorità sovrannaturale ».

Con Zuinglio e Calvino si procede più oltre ancora. L'autonomia individuale, sì nel campo civile come in quello religioso, trova nuove illustrazioni ed ha nuove vittorie. L'opposizione fra interiore ed esteriore, fra l'intima vita personale e gli altri interessi umani, diminuisce e cessa. Ebbe così con loro « la sua sorgente specialmente il diritto naturale moderno, che fino ai nostri giorni costituisce il fondamento di tutte le tendenze riformatrici politiche e sociali ». Ed ecco come « le guerre religiose nei Paesi Bassi ed in Francia, insieme alla letteratura pubblicistica che esse occasionarono, furono di grande importanza per lo sviluppo dell'idea della libertà del popolo e dell'indipendenza dello Stato di fronte alla Chiesa. La lotta per l'affermazione della libertà religiosa stava in stretto rapporto con la lotta per il mantenimento della libertà civile. Il diritto dei sudditi di opporsi coi loro rappresentanti legittimi ad un

principe che offendesse il diritto del popolo, e nei casi estremi di deporlo, venne affermato con grande forza. A fondamento di ciò si stabilì il principio che ogni potere di governo abbia origine dalla trasmissione di un diritto che viene condizionato dall'adempimento di determinati doveri per parte dei governanti. Si proclamò così il principio della sovranità del popolo e si pose l'idea di un contratto originario fra popolo e governo, come base di tutte le indagini sul diritto pubblico». La teoria contrattualista si sviluppò quindi con forza e vigore, sia per opera di pubblicisti protestanti, in prima linea Hubert Languet e François Hotman, ed anche per opera dei pensatori cattolici, che abbiamo ricordato.

Non basta. «Le guerre religiose, così le materiali come le letterarie, dovevano naturalmente indurre uomini patriottici e curanti della conservazione dello Stato, minacciato dalle lotte confessionali, a stabilire le condizioni della vita dello Stato in modo indipendente dalle opinioni religiose controverse». Spunta perciò la concezione esposta in Francia da Jean Bodin, il quale, nel suo lavoro su *La république*, nonostante le sue superstizioni, propone ed illustra «una concezione politica e storica, che oltrepassava di gran lunga quella della sua epoca.... Nella storia della scienza del diritto egli acquistossi importanza pel modo chiaro e conseguente con cui svolse il concetto della sovranità. Egli separa recisamente la sovranità dal governo. Il potere supremo non è la stessa cosa della sovranità, poichè il potere può venire trasmesso per un certo tempo e può venir condiviso, mentre la sovranità è indivisibile. Come non vi possono essere più Dei, se Iddio dev'essere un essere assoluto, così in uno Stato non vi possono essere più sovrani. Bodin distingue la forma di Stato dalla forma di governo. La differenza della forma di Stato è condizionata dalla persona che possiede la sovranità. I distintivi della sovranità sono il potere legislativo, il diritto di dichiarare guerra e pace, il diritto di grazia ed il diritto di regolare le più alte cariche. Il potere sovrano può risiedere nell'intero popolo, nell'aristocrazia e nel principe. Ma la forma di governo può benissimo essere monarchica, quantunque la forma di Stato sia democratica; così avviene quando l'intero popolo elegge il re. Bodin sentì la necessità di difendere contro i monarcomachi cattolici e protestanti il concetto della sovranità assoluta.

Con ciò egli non contesta, tuttavia, il diritto del popolo. Il potere sovrano è subordinato alla morale ed al diritto naturale; esso non può abolire il diritto personale di proprietà, nè quindi imporre alcuna tassa. Bodin non vide che il potere legislativo non può mantenersi a lungo senza la facoltà di imporre contributi, e coll'assegnare quest'ultima al popolo, egli assegnò nel fatto a questo anche la sovranità, dimodochè cade la differenza delle varie forme di governo. Soltanto però i suoi successori trassero poi questa conseguenza dal concetto della sovranità».

Col Bodin concorda Giovanni Althusius, nel riconoscere che vi deve essere una sola ed indivisibile sovranità. Per i suoi scritti, specie per la *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata* e per i *Civilis conversationis libri duo*, egli è riguardato come «il vero fondatore del diritto naturale nell'età moderna». Ma contro Bodin, l'Althusius sostiene che non vi possono essere più forme di Stato. «La sovranità può soltanto risiedere in un sol luogo e non può venir trasmessa, nè alienata. Principi ed ottimati possono governare, ma non possedere la sovranità, la quale deve avere la sua sede nell'intero popolo, che mai non muore e verso cui ogni regnante è responsabile del suo governo. Lo Stato deve promuovere il bene del popolo e soddisfarne i bisogni; in ciò sta la sua ragion d'essere ed il suo scopo. Il regnante solo muore, non il popolo. Il regnante non è che un singolo, mentre il popolo è la moltitudine. Ogni potere deve perciò dal popolo scaturire ed al popolo ritornare.... Il popolo, unito da condizioni di vita comuni (corpus simbioticum), è la sorgente di ogni potere e questo non potrà in eterno venir trasmesso ad alcuna autorità». Tutti coloro che esercitano il potere governativo sono come i rappresentanti del popolo, il quale perciò ha il diritto del controllo mediante i suoi *ephori* o sovrintendenti, e non è tenuto ad obbedire quando i governanti non agiscono secondo il bene del popolo.

Riguardo, poi, al conferimento del potere a questi governanti, l'Althusius, che sviluppava qui un'idea del Bodin, dice che possessore della sovranità è il popolo organizzato in varî gruppi sociali e rappresentato dagli efori, non già i singoli individui, come si sosterrà poi nel secolo XVIII. Per una *naturalis affectio*, per un senso naturale, l'uomo è un animale socievole; gli individui dànno origine alla società, alla famiglia, cioè alla corporazione; ed in seguito allo Stato. E tutto ciò

per un patto espresso o tacito — *pacto expresso vel tacito* — per un contratto originario, che ci spiega le origini della società e la trasmissione del potere governativo ad una autorità. I governanti, di conseguenza, non possono agire secondo i loro capricci, perchè non è presumibile che il contratto originario abbia dato loro simile potere; ed in tal modo, di fronte, o contro la società e le autorità sociali, il diritto dell'individuo vien messo chiaramente ed energicamente in rilievo.

Si noti però: da ardente calvinista, Althusius ammette con S. Paolo che ogni autorità deriva da Dio; «ma l'attività divina non è qui immediata, bensì mediata: le forze e gli impulsi che condussero alla fondazione della società ed all'istituzione dell'autorità derivano da Dio per mezzo della natura. Il potere dei principi e degli efori proviene immediatamente dal popolo e mediatamente da Dio».

Hugo de Groot — il Grotius — noto specialmente per la sua opera *De jure belli ac pacis* doveva essere più radicale ancora.

L'uomo viene indotto a stringersi ad altri uomini da un impulso involontario, da un *appetitus societatis*, che crea la vita sociale. Questa vita sociale ha delle esigenze ed a norma di esse vengono giudicate le azioni umane. «Il diritto naturale scaturisce perciò da principî che sono nell'uomo stesso (*ex principiis homini internis*), i quali sarebbero validi, anche quando non esistesse alcun Dio. Tuttavia Iddio può venir chiamato l'autore del diritto naturale, poichè egli è l'autore della natura e quindi volle che questo diritto esistesse». Dal diritto naturale proviene poi la legge positiva, il diritto positivo, poichè la sorgente di questo è la necessità, espressa nel diritto naturale, di mantenere la propria parola, di adempiere le promesse ed i patti. Quest'ultimo principio attinge la sua forza originaria dal contratto primitivo. Il principio che i patti debbono avere valore, viene appunto stabilito per mezzo di un patto. Ed anche il Grotius, in un sistema più o meno coerente di dottrine, che diede poi origine alla *Scuola del diritto naturale* ed al *Positivismo giuridico* (scuola del *jus gentium*), considera la società e lo Stato come un prodotto di una *primaeva voluntas;* lo stato di natura si è trasformato in stato sociale mediante un atto di volontà, un accordo espresso o tacito, un contratto, col quale il popolo può trasmettere una volta per sempre la sovranità ad un principe o ad un ordine

sociale. Questo è una macchia del Grotius, è una diminuzione dei diritti individuali; tuttavia la sua indagine sulla guerra, le condizioni da lui proclamate per la legittimità di essa ed i riguardi umanitari da osservarsi in tempo di conflitti, il principio che gli uomini non cessano di essere tali per il solo fatto che sono nemici e che la guerra, essendo condotta per amore della pace, deve esser svolta in modo leale ed umano, mostrano « come il celebre cultore della filosofia del diritto e del diritto dei popoli occupi un posto importante fra coloro che rivelarono l'uomo all'uomo ».

Fin qui l'Höffding, il quale avrebbe potuto diffondersi ancor più nel ricordare i vari assertori della teoria democratica e contrattualista, da Richard Hooker e dal suo *Ecclesiastical Polity* al congregazionalismo inglese, che con la formula *Auctoritas a Deo per populum*, non solo hanno proclamato i *doveri* dell'autorità sociale, ma col sistema della costituzione scritta, stabilita per volontà popolare ed espressione del contratto sociale, hanno portato un grande contributo ai principî della moderna democrazia.

La democrazia, perciò, originata dal protestantesimo, sarebbe una esplicazione del nuovo principio metafisico: non più Dio, ma l'uomo; non l'autorità dall'alto, ma dal basso. Rousseau andrà più innanzi; Kant e Fichte completeranno; Hegel darà l'ultima pennellata al quadro.

***

In questo sviluppo tracciato dall'Höffding, come avvertimmo, non manca una nota strana e notevole, portata dagli stessi cattolici e dai Gesuiti.

Salus ex inimicis, sembrano esclamare gli avversari della vecchia metafisica, quando nel Rinascimento possono indicarci nel campo stesso della Scolastica e dei suoi migliori rappresentanti, quali un Bellarmino ed un Suarez, gli sgretolatori del vecchio edificio.

Per Terenzio Mamiani e per Bertrando Spaventa, nella loro celebre polemica con la *Civiltà Cattolica* e con P. Taparelli d'Azeglio, questi Scolastici sono i precursori delle dottrine di Rousseau sulla sovranità del popolo. Anche il Blüntschli nel suo *Die Lehre vom modernen Staat*, il Lasson nel *System*

der Rechtsphilosophie, lo Stahl nella sua *Die Philosophie des Rechts*, il Kalb nella *Kulturgeschichte der Menschheit* li accusano di avere per i primi posti i germi da cui doveva germogliare la Rivoluzione Francese. Ma ciò è ancora nulla, in confronto di ciò che fa Giuseppe Saitta nel volume citato.

Questo idealista italiano, discorrendo del Suarez e pur non esitando a chiamarlo « uno Scolastico, anzi il più grande Scolastico del secolo XVI, e quegli che più dappresso cerca, sebbene non vi riesca, di riprodurre la dottrina dell'Angelico », osa soggiungere che l'influenza dei tempi in lui « si mostra evidentissima in una certa aspirazione inconsapevole all'idea panteistica, propria della forte corrente scettica che fa capo a Bruno, e nelle idee politiche, corrette bensì e guaste dal principio autoritario che le domina tutte, ma che rappresenteranno sempre lo sforzo del pensiero nuovo, anelante ad uscire da quella unità, dice bene lo Spaventa, oscura e confusa di nozioni diverse, che ha nome di Medio Evo ».

Non solo, quindi, nel campo delle dottrine giuridiche, ma nella stessa metafisica, Suarez veleggia verso l'immanentismo moderno. Ed, infatti, alcune sue tesi « come per es. la identità fra essenza ed esistenza, sono il preannuncio che l'umanità usciva dalle fasce del Medio Evo per avviarsi definitivamente alla conquista della coscienza assoluta di se stessa », perchè, fra l'altro « l'identità tra l'essenza e l'esistenza esclude evidentemente il concetto di creazione, a cui, senza dubbio, intese rimanere attaccato il Suarez ». Nella sua dottrina filosofica v'è « un lato panteistico », che il Saitta crede di « aver provato esaurientemente »; e v'è un elemento nuovo, l'elemento scettico. In San Tommaso il concetto di Dio domina tutta quanta la sua ideologia aristotelica, laddove in Suarez noi troviamo l'esigenza della scienza umana e del progresso, che non hanno che fare colla conoscenza di Dio. « Ma quello che è veramente degno di nota nel Suarez è il riconoscimento della democrazia come forma di governo. La comunità può, se vuole, ritenere per sè quella autorità, che emana solamente da lei. Questo sosteneva il Suarez nel suo celebre libro *Defensio fidei*, scritto per oppugnare la statolatria, difesa validamente da Arrigo VIII, re d'Inghilterra. Da una parte,.... l'autorità del Papato, criterio assoluto di tutte le relazioni della vita; dall'altra, il popolo, causa e ragione dell'autorità. Ma lo spirito non poteva rimanere in

questa contraddizione, e cominciò a ripudiare la prima, perchè era un contenuto esterno, che appunto per la sua esteriorità era a lui incomprensibile, mentre accoglieva e sviluppava la seconda, perchè rappresentava qualche cosa che derivava intimamente dalla sua natura. Così il postulato finale, a cui si riducevano le teorie politiche di Suarez, che ci fosse cioè un contenuto superiore ad un altro, non doveva essere che provvisorio ed artificiale. Era una posizione illogica l'ammettere un contenuto doppio, ora indipendente l'uno dall'altro, ora subordinato. Da questa posizione falsa esce il pensiero moderno, prima mettendo da parte con Descartes, pur riconoscendolo, il dato esterno, — rappresentato dalla Chiesa, — e poi con Hegel, il solo che ebbe vera coscienza del contenuto unico o assoluto dello spirito. Così, il merito di Suarez come di Bellarmino e degli altri gesuiti, che seguirono le loro idee, consiste in ciò, nell'aver messo in rilievo inconsapevolmente una parte notevole di questo contenuto e nell'aver affrettato il processo finale dello spirito, che si traduce nella fede in se stesso».

In una parola: Suarez e gli altri cultori della Scolastica nel secolo XVI sarebbero anime in pena, agitate e sbattute da Scilla in Cariddi, da San Tommaso all'immanentismo, dalla teocrazia alla democrazia, da Dio all'uomo, dal mondo antico al mondo moderno, e che, pur in mezzo ad incertezze e a mille contraddizioni, testimoniano come nello stesso Cattolicismo più ortodosso, anzi nella stessa Compagnia di Gesù, si lavorava, senza averne coscienza, a rovinare le fondamenta della metafisica tomista ed a preparare la futura metafisica del soggetto. I dibattiti intorno all'origine ed alla natura del potere civile od ai rapporti tra Chiesa e Stato, non erano se non una veste, che ricopriva il problema filosofico di primaria importanza: il problema, cioè, dell'immanenza e della trascendenza.

Dovendo già trattare a lungo del Protestantesimo in rapporto all'affermazione, o, meglio, alla negazione dell'uomo e dell'individualità, non credo opportuno soffermarmi sulle benemerenze che, a proposito del diritto naturale, l'Höffding assegna ai Riformatori.

È, certo, semplicemente strabiliante il fenomeno, che ci è offerto dai filosofi moderni. Essi, quando in un autore non

cattolico incontrano l'idea che la vita umana ha un valore; che col solo lume naturale, anche prescindendo dalla rivelazione, noi possiamo conoscere la legge morale impressa da Dio nei nostri cuori; che la società, nelle sue relazioni esterne, può essere regolata secondo leggi razionali; che, in una parola, l'etica, la filosofia del diritto ed, in genere, la speculazione filosofica hanno la loro ragion d'essere, anche di fronte alla religione sovrannaturale, subito pensano che questo sia un assalto contro la fede cristiana, contro il Medio Evo e la metafisica tomista, od un'affermazione dell'*uomo* che si libera da Dio! Non sanno che San Tommaso non ha mai confuso il naturale col soprannaturale, la natura con la grazia, la ragione con la fede; non ha mai negato i diritti della natura, della coscienza, dell'intelligenza umana; anzi, tutto questo ha considerato come indispensabile per le ascensioni più alte.

È doloroso constatare come le dottrine morali e giuridiche di San Tommaso siano affatto sconosciute a storici della filosofia, che godono oggi grande fama; ma sarebbe, d'altra parte, fatica sprecata, se noi ci indugiassimo a dimostrare che certe « scoperte » erano vecchie di secoli e non aspettavano Melantone nè i Riformatori per essere fatte. Comunque, più che prendere in considerazione sistema per sistema, ritengo meglio in questo argomento scegliere due figure rappresentative: Bodin e Suarez.

Con ciò non intendo negare l'importanza degli altri, ricordati dall'Höffding o nel lavoro del Saitta. Anch'io sono persuaso che, in una storia della filosofia del diritto, bisognerebbe esaminare il contributo del Protestantesimo; e che, se si volesse seguire il filo d'oro della continuità storica e dello sviluppo del pensiero cristiano dal Medio Evo in poi, non si potrebbero trascurare uomini come un Card. Bellarmino, un Mariana ed i diversi Scolastici spagnuoli. Ma a chi — come me — preme di ricercare lo spirito animatore del Rinascimento, può bastare lo studio di due personalità, quali il Bodin ed il Suarez, che non solo ci mostrano una svariata ricchezza di pensiero speculativo, ma elaborano nel campo loro l'idea essenziale, che anche altri hanno ripensata e svolta con accidentali modificazioni. Anche qui non sarà difficile constatare che le nuove dottrine non sono orientate, neppur tendenzialmente, verso l'immanentismo, bensì solo verso la concretezza.

2. — Bodin

Il nome di Machiavelli, come dicemmo, divenne ben presto famoso dovunque; e, come altrove, così in Francia, il « machiavellismo » fu assunto a termine tecnico ed a teoria giustificativa di crudeltà, di tradimento, di delitti, di slealtà e di cinismo. Con una deformazione delle dottrine del *Principe*, che facilmente si spiega, dal pensiero che il valore morale degli atti nella politica dipende, come da fine supremo, dalla patria, si passò alla tesi che la moralità delle azioni dipende dall'interesse personale ed egoistico. Quando l'utilità propria lo richieda, è lecita ogni scelleratezza. E perciò la strage di S. Bartolomeo, i meschini espedienti d'una politica senza scrupoli, l'assassinio dei Guisa, omicidî, furti e calunnie, tutto questo si chiamò « machiavellismo », di modo che ben presto pro e contro Machiavelli si andò formando una letteratura ricchissima. Fra l'infuriare delle lotte religiose: tra Ugonotti, fanatici e malcontenti; tra il diluviare di *pamphlets* incitanti al tirannicidio; fra il dissolversi della morale pubblica e privata, Machiavelli divenne un vessillo, innalzato dagli uni, esecrato dagli altri.

Tutte quelle polemiche, in sè di un significato filosofico ben scarso, sono una delle prove che l'anarchia politica e morale aveva conquistato un terreno immenso, anche in Francia, sotto un'etichetta, che il Segretario Fiorentino si sarebbe stupito di veder usata con tanta disinvoltura. Ed ecco allora contro il Machiavelli sorgere Jean Bodin, per combattere i suoi principî, e sostituirvi una concezione, la quale, pur essendo realistica, fosse rispettosa delle leggi etiche.

Se la brutalità e la perfidia sono state erette a sistema, la colpa per Bodin è di colui che « ha posto a fondamento delle Repubbliche l'empietà e l'ingiustizia » e che « a modello di tutti i Re mette il più sleale figlio di prete, che mai sia esistito », Cesare Borgia. Il *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* del 1566 ed i sei libri *De la Republique* del 1579 hanno

- - attraverso numerose divergenze, forse più di atteggiamenti pratici che di idee — un fondo essenziale di identità, in questo proposito di guerra al machiavellismo.

***

La guerra del Bodin è interessante, perchè il *realismo politico* che animava Machiavelli costituisce la base fondamentale della sua concezione.

Bodin è acerrimo avversario della speculazione chimerica, che non cura la realtà dei fatti e si figura una repubblica immaginaria, come fecero Platone e Tommaso Moro. La costruzione astratta di quest'ultimo egli la deride, perchè la politica è un mestiere che non si esercita nelle scuole dei filosofi, ma che esige, come avverte ripetutamente nella sua *Republique*, una conoscenza empirica. Demostene, perciò, è da preferirsi ad Aristotele, « poichè il primo aveva sempre maneggiato gli affari: il secondo, invece, al dir di Laerzio, non vi si era mai immischiato ».

Prima di mettersi a ragionare, occorre raccogliere e vagliare i fatti; il senso della realtà deve regnare sovrano nell'esame dei problemi politici e nella ricerca delle soluzioni. Non bisogna imitare il chirurgo che tenta sull'ammalato un'operazione radicale e bella, senza chiedersi se il paziente è in grado di sopportarla. Bisogna aver l'occhio costantemente rivolto alla situazione; calcolare freddamente, anche fra le burrasche, ciò che si deve fare, per non correre pericolo di affrettare il naufragio; pazientare, cedere, subire, se è necessario; ma mai bisogna agire, se non quando questo giova. Se i Romani — egli insegna — rispondono a Pirro che tratteranno con lui, quando sarà fuori d'Italia, essi hanno ragione, perchè.... sono i Romani; ma se un principe debole si comportasse in questo modo, sarebbe da deplorarsi. Chi si batte senza speranza di vincere, per salvare l'onore, sembra a Bodin che non salvi niente, neppur l'onore; può darsi che egli sia un eroe; ma è certamente un imbecille. E neppure contro i tiranni non si deve tentare nulla, se non si è sicuri di riescire; altrimenti il tentativo fallito li consolida e li rende invincibili. Il successo è una grande bilancia per l'uomo politico; esso non giustifica i mezzi, ma tal-

volta li scusa; l'insuccesso, comunque, è politicamente quasi un delitto. Lo spirito positivo, dovrà, quindi, organizzare le sue imprese; l'idea deve incarnarsi nella pratica; e nel far questo occorre studiare i casi particolari, senza ridurli a un tipo unico; non si può mai generalizzare, ma occorre risolvere caso per caso. Altrimenti si «costruiscono bei discorsi in aria, senza fondamento alcuno».

Pare di sentire Machiavelli; invece la *Realpolitik* del Bodin è essenzialmente diversa. Machiavelli ha l'esperienza degli affari, ma gli manca la filosofia: «nec dubium est — lamenta Bodin nel *Methodus* — quin Machiavellus multo plura verius ac melius scripturus fuerit, si veterum philophorum et historicorum scripta cum usu coniunxisset». In ultima analisi il realismo di ser Nicolò gli sembra una forma di idealismo pericoloso e di astrattismo, sia perchè spoglia i fatti del loro ordine profondo e si ferma all'apparenza esterna della realtà, sia perchè si illude che l'arte o la volontà del principe possa modellare gli avvenimenti a suo modo. La vera saggezza consiste nello studio oggettivo dei fatti presi nella loro interezza, nel determinarne l'ordine, in fondo conforme, per bontà di Dio, al bene generale, e di seguire un simile ordine nelle proprie teorie e nella propria attività. Il realismo politico deve essere anche idealismo, nel senso che la concretezza non spegne, ma suppone l'idea.

Questa concretezza del Bodin, sintesi di ideale e di realtà, è la chiave di tutto il suo pensiero. La sua politica ne è vivificata. Egli la considera come una scienza sperimentale, il cui oggetto è di cercare ciò che le condizioni di fatto permettono od impongono; ed il cui metodo non sono le teorie ed i calcoli fatti a tavolino, ma la verificazione e la prova dell'esperienza. Bodin, anzi, la paragona alla natura e vuol modellarla su questo esemplare.

Si capisce allora come Bodin volesse attingere la sua scienza politica specialmente a due fonti: la *storia* ed il *diritto*. La prima gli dava il contatto con la *realtà*; il secondo, nella realtà storica stessa, gli dava l'*ideale* concretato nelle disposizioni giuridiche.

La storia, con la conoscenza del passato, ci fornisce lezioni per il presente e col confronto delle vicende dei vari paesi ci insegna fra le diversità svariatissime ciò che v'è di comune e perciò di prodotto dalla forza stessa delle cose. Certo, Bodin

non conosce nè applica i criterî severi della critica storica moderna; ha una fede che spesso finisce nella credulità; tuttavia v'è in lui, — osserva Roger Chauviré in quel suo splendido volume su *Jean Bodin, auteur de la République*, che in questo capitolo utilizzo largamente — la stoffa dello storico. Le ricerche diligenti dei fatti sono la sua delizia; le scienze ausiliarie della storia, la diplomatica, la numismatica, la filologia, la statistica, l'economia politica, la geografia non gli sono sconosciute; i documenti lo attraggono e se ne serve; non cerca negli storici antichi le belle descrizioni di battaglie e di tornei, ma le notizie intorno ai costumi, allo stato politico, all'organizzazione amministrativa e militare di un popolo. Superando in ciò Machiavelli, che i suoi esempi attingeva quasi soltanto dalla storia antica, Bodin, pur nutrendo una grande ammirazione per Roma e la Grecia, tien conto di tutta la storia, delle vicende della Spagna, dell'Inghilterra, di paesi barbari e così via, ed i secoli cristiani non sono da lui trascurati.

Egli sente vivo il senso della concretezza storica; ma anche — soggiungiamo subito — dell'idealità. Una provincia della storia, come dicemmo, gli è cara sovra ogni altra: il diritto, le istituzioni giuridiche, espressioni della tendenza dello spirito umano verso il giusto, pur nella varietà delle leggi temporanee e locali, che hanno retto popoli e nazioni in diversi tempi e luoghi. Nè basta — avverte Bodin nel *Methodus* — fermarsi al diritto romano; i Latini furono grandi giuristi; ma lo furono altresì i Persi, i Greci, gli Egiziani, gli Ebrei e i Francesi, gli Italiani, gli Inglesi, i Turchi. Perchè, dunque, restringersi nello studio del diritto ad una parte, sia pure notevolissima? Bisogna attendere alla collezione ed al confronto dei diritti nazionali e seguirli nel loro sviluppo, per vedere se da essi non esce forse il diritto universale, espressione della giustizia naturale, degli eterni principî. Ecco cosa significa per Bodin *la conoscenza della storia*.

Se, poi, la *storia* la osserviamo in sè, allora anche qui abbiamo la sintesi di reale e di ideale, di *forza* cioè e di *giustizia*.

La forza esiste, e nulla al mondo può far sì che essa non dia la superiorità a chi ne è investito. Nella sua *Republique* Bodin insiste su questo assioma: « è certo che in materia di Stato è necessario essere il più forte o dei più forti »; il più debole ha torto; ed è irragionevole protestare contro questo fatto: la

forza è la misura del diritto, crea anche il diritto del vincitore sul vinto e l'obbligo del vinto verso il vincitore, dà a quest'ultimo un diritto legittimo sui beni dei vinti, siano questi beni particolari o nazionali, terre o uomini. Principî di nazionalità, rispetto di volontà popolari — rileva il Chauviré — Bodin non li conosce; nessuno più di lui disprezzò le proteste platoniche contro la forza, la quale, a suo parere, assicura il trionfo dei migliori e dei più intelligenti, come ha fatto uscire dalla barbarie le prime età. Negli affari umani, la forza crea non soltanto situazioni di fatto, ma altresì relazioni morali fra gli uomini; si esercita legittimamente e talvolta felicemente; il consenso universale lo riconosce. Però soggiunge nella *Republique:* « In materia di Stato, chi è padrone della forza è padrone degli uomini e delle leggi e di tutta la repubblica ». Ad esempio, il clero di Francia possiede una quantità enorme di beni; « Bodin non esamina i suoi titoli di proprietà; non importa che essi siano legittimi; la Chiesa, non avendo per essa la forza, non deve sperare di conservare la totalità dei suoi beni ». Ed è sempre per tale motivo, che nel suo amore per la patria, per la sua Francia, egli va all'eccesso e rivendica altamente ogni conquista ed acquisto dei suoi re, lamentando che essi abbiano perduto l'Italia. Per lui la forza deve esser considerata nella sua necessità imprescindibile; ogni diminuzione di potenza è una jattura.

Tuttavia, anche qui, il realismo è temperato dall'idealismo: « in termini di diritto — scriveva nella *Republique* — non bisogna, secondo Papiniano, guardare *a ciò che si fa* a Roma; ma bensì *a ciò che si deve fare* ». « I mezzi onesti », la « vera scienza d'onore », il « giusto » sono l'espressione della « prudenza politica ». Non c'è solo la forza brutale, asservita ai capricci tirannici; v'è la forza intelligente e buona, cosciente di sè e padrona di sè; e per Bodin questa è da seguirsi. Egli si appella continuamente al principio della giustizia, perchè la realtà storica stessa, come dice il Chauviré, « gli mostra la giustizia eterna, non più nozione fragilmente dedotta col ragionamento, ma energia vivente sempre in azione nell'evoluzione delle società ». La politica è bensì una scienza; ma la materia prima di questa scienza è l'uomo, coi suoi istinti e le sue idee; e sarebbe una mancanza di vero realismo il non tener calcolo dei sentimenti di giustizia radicati nell'animo umano e degli

effetti benefici che nella attività sociale costruttiva ha sempre avuto ed avrà il fattore morale. È la forza delle cose che impone l'introduzione della morale nella politica: nelle società del passato e dell'avvenire i valori morali sono e saranno una forza.

Ecco il vero programma di questo nemico del Machiavelli: temperare le aspirazioni idealiste con le esigenze della realtà. Che egli non sia sempre riescito, questi stessi cenni lo dicono, perchè i concetti di forza e di diritto non son certo elaborati da lui in modo chiaro e filosofico: e le applicazioni che ne fece darebbero largo materiale a critiche e a discussioni. Ciò non toglie che è assurdo comprendere Bodin, se si vuol prescindere da questo suo speciale senso della concretezza, che gli servì di filo conduttore nello studio e nella vita, nella politica e, come vedremo, nella religione.

Certo, è innegabile che Bodin bruciò incenso, e parecchio, allo spirito superstizioso e alle ridicolaggini del suo tempo; ne sono prove il suo libro, che tanto gli venne rimproverato dai critici, la *Demonomanie des Sorciers;* le riflessioni che fa nel *Naturae theatrum*, quando, ad es., sostiene che la natura ha dato la barba agli uomini per renderli più rispettabili e per distinguere il sesso maschile dal femminile, ovvero quando spiega il flusso e il riflusso del mare dicendo che Dio l'ha stabilito per comodità dei naviganti: il metodo, indegno della sua proclamata concretezza storica, che egli adoperava allorchè prevedeva la durata d'una guerra, o giudicava questioni, coi numeri climaterici, con le follie ridicole della magia e coi calcoli dell'astrologia. Così pure saltano agli occhi, a chi scorre le sue opere, l'evoluzione e talvolta le rivoluzioni, e perciò le contraddizioni, del suo pensiero: egli, che si appellava ai fatti, cade in qualche punto in braccio all'astrattismo più aprioristico, come, ad es., nella discussione sul tirannicidio; le sue audacie religiose innovatrici sono spesso unite a prudenti riserve, od espresse con balbettamenti e con tono esitante; le preoccupazioni liberali del *Methodus* di restringere il potere del re a favore degli Stati e del popolo non sono precisamente le tendenze assolutiste della *Republique;* il suo atteggiamento di fronte alla nobiltà ha cambiato non poco; la sua vita stessa, che lo Chauviré tratteggia con felice diligenza, e la sua attività politica sollevano qua e là obbiezioni.

Altri, a questi difetti ed alla sua mancanza d'arte nei suoi scritti, potrà contrapporre giustamente i suoi meriti. Bodin — come chiude il suo bel volume lo Chauviré — « è veramente nel secolo XVI uno dei primi che faccia entrare nel dominio pubblico la scienza politica, e che, con una lodevole indipendenza, voglia liberarla dal culto idolatrico votato all'antichità. È il primo che dà all'economia politica il posto che deve tenere nella politica propriamente detta. È il primo di questa linea di pensatori, che reclamano giorno per giorno contro gli abusi del loro tempo.... Infine, in mezzo alle tempeste civili, che maggiormente potevano turbare la serena ragione, ha saputo cercare, attraverso forse qualche contraddizione, un compromesso tra l'autorità e la libertà, il despotismo e l'anarchia ».

Tutto questo è vero; ma chi prendesse questi sentieri, probabilmente minaccerebbe di non penetrare nell'*anima* del Bodin e nel significato dei suoi lavori. L'esame delle sue dottrine ci convincerà senpre più che quell'anima è data dal suo senso vivo della concretezza, in quanto quest'ultima importa anche una legge morale, che egli non al Cristianesimo positivo, ma, applicando i suoi metodi, cercava di fondare sulla religione naturale.

***

Tutto nel Bodin è vivificato con questo spirito.

Le opere sue, per lo stesso argomento che trattano, ci dicono come egli fosse orientato non verso l'astrazione, ma verso la concretezza. Per tacere del discorso di Tolosa, d'indole pedagogica, *De instituenda in Republica juventute*, così ricco di elogi per il Rinascimento, ma anche così pratico dal punto di vista economico, col *Methodus* e con la *Republique* egli ci suggerisce la via per dedurre dalla legislazione comparata il diritto ideale e il rimedio da portare alla Francia nelle sue miserie e nella sua licenziosa anarchia. La *storia* passata e presente è posta, quindi, in questi due scritti, a base della storia futura. La *Reponse aux paradoxes de M. de Malestroict*, dove studia « il fatto della moneta e del rincaro di tutte le cose », sviluppando diversi principî di economia politica; il suo *Journal* ossia il *Recueil de tout ce qui s'est negotié en la com-*

pagnie du Tiers Estat de France, en l'Assemblée generale des trois Estats, assignez par le Roy en la ville de Bloys au 15 novembre 1576; il suo opuscolo intorno al diritto: *Juris universi distributio;* la sua *Epistre touchant l'institution de ses enfants, a son nepueu;* l'*Universae naturae theatrum*, in cui il Bodin si applica alle scienze naturali, affascinato dai loro risultati precisi e sicuri; le stesse opere postume ed il famoso suo *Heptaplomeres*, — il dialogo, cioè, del quale dovremo intrattenerci, sulle diverse religioni e sulla tolleranza religiosa, — tutti questi suoi scritti ci confermano che le predilezioni del Bodin non erano certo per la metafisica, ma per la storia, fosse essa la storia della natura, del diritto, dell'economia o della fede.

Il fatto, il campo pratico, il terreno della realtà vissuta lo attiravano; l'esattezza lo spingeva, come nel VI libro della *Republique*, a ridurre i sistemi di governo a formule matematiche; la *libera* ricerca spassionata lo entusiasmava e la voleva basata sull'esperienza, « maistresse de toute certitude », quantunque a fatti spesso abbia calpestato questa norma; distingueva ben nettamente la filosofia, le scienze naturali e le scienze astratte, sapendo che « si disputa ben diversamente d'una cosa come logico e come fisico ». La sua concezione, poi, anch'essa non sempre da lui rispettata, d'una politica come scienza sperimentale; la sua tendenza all'organicità del sapere e ad una scienza che fosse sintesi totale delle conoscenze, poichè per lui ogni cosa è imparentata con tutte le altre e tutto è in tutto; i suoi studî notevolissimi sull'influsso del clima in politica, dove seppe evitare l'esagerazione di assegnare al fattore fisico un carattere di necessità ineluttabile; le sue teorie sulla politica sociale e finanziaria, sull'impossibilità del collettivismo, sulle imposte, sono manifestazioni diverse della sua cultura e del suo animo, ma concordano nell'indicare in lui l'indole accennata.

È in nome della concretezza, che esaltava l'opera della Chiesa nel Medio Evo, combatteva ogni forma di disorganizzazione e concepiva la società, non già composta atomisticamente da individui, ma risultante dal complesso organico di quelle cellule che sono le famiglie: è in forza di questa sua anima ispiratrice che combatteva la schiavitù, propugnava i diritti della proprietà privata e commetteva l'errore di difendere il divorzio, ritenendolo richiesto dal contrasto di certi caratteri che mai si amalgameranno insieme. Le stesse sue contraddi-

zioni trovano spesso una spiegazione nel suo senso storico finissimo: l'assolutismo, ad esempio, della *Republique* in confronto del liberalismo del *Methodus* è dovuto al cambiamento delle condizioni politiche e sociali, poichè il Bodin riteneva opportuno, quando l'anarchia minacciava, di sottolineare maggiormente la necessità dell'autorità del re. E se egli si dichiarò sempre contrario alle rivoluzioni ed ai cambiamenti repentini della costituzione e delle leggi; se nella *Republique*, pur non negando i diritti del popolo già proclamati nel *Methodus*, si oppose alla concezione di chi considerava lo Stato della Francia come composto dal re, dall'aristocrazia o Parlamento, dai tre Stati Generali o Democrazia; al contrario, se negò alla nobiltà ed al Parlamento il diritto di bilanciare l'autorità del principe sovrano, sempre fu ispirato dallo stesso concetto delle esigenze oggettive di una società, non utopisticamente ideata, ma realisticamente presa con tutte le sue tendenze ed i suoi difetti.

Ed anche qui, la concretezza trovava un correttivo nel freno *interno* con cui il Bodin limitava l'assolutismo della sua teoria.

Ai poteri del sovrano egli assegnava alcune restrizioni, di cui le principali erano l'inalienabilità del dominio, il carattere volontario dell'imposta, il diritto di rimostranza riconosciuto ai magistrati o isolati od in corpo, la coscienza dell'utilità e del potere degli Stati Generali, il rispetto della legge salica nell'ordine di successione alla corona. Ma tali restrizioni non dovevano avere, nel suo pensiero, un controllo esteriore. Come diremo subito, Dio, ossia la responsabilità dinnanzi a Dio, era per Bodin il primo elemento di questo temperamento dell'assolutismo, da lui giudicato necessario ai suoi tempi ed alla patria sua, come l'interesse proprio del re era il secondo elemento. Dio — pensava — è una barriera contro il dispotismo, non teorica, ma ben reale e più forte e più costante di tutte le costituzioni del mondo e di tutte le leggi umane; e ciò non solo per il principe, ma anche per i genitori, ai quali egli avrebbe voluto riconoscere il diritto di vita e di morte sui figli; per il marito, per il quale reclamava un'autorità grandissima sopra la moglie, che, come donna, era da lui considerata quasi un essere inferiore; per i giudici, ai quali vietava sia i sentimentalismi della compassione, come la crudeltà. E, del

resto, quando egli, affrontando la terribile situazione finanziaria con coraggio ed anche con audacia, — poichè Bodin ebbe l'ardire di gridar forte al re ciò che la prudenza di altri taceva, — quando, come primo rimedio, indicava l'onestà, — l'onestà nella ricerca delle risorse finanziarie, l'onestà negli agenti del fisco, l'onestà nel governo che spende le somme raccolte — anche allora mostrava l'indole particolare del suo senso realistico, idealisticamente vivificato.

***

L'interpretazione, quindi, data dall'Höffding circa il pensiero del Bodin, non mi pare possa sostenersi.

Siamo ben lungi da un orientamento democratico e ateo! *Nè la democrazia, nè l'ateismo* avevano le simpatie dell'autore di *Republique* e dell'*Heptaplomeres*.

1. — È bensì vero che egli negava al re il dominio dei beni della Corona e lo attribuiva al popolo; ma non si creda che con questo Bodin intendesse riconoscere nel popolo la fonte dell'autorità o il soggetto del governo. I beni non sono del re, quantunque la nazione, per il vantaggio e l'interesse generale, debba assegnarglieli, onde egli possa governare; ma neppure l'autorità è nel popolo. Questi è — secondo il Bodin — incapace di dirigersi. Brutalità, incompetenza, prontezza alla disperazione o alla presunzione, odio dei migliori, mancanza di virtù guerresche, ecco le doti popolari. Il popolo sogna «l'eguaglianza», mentre l'esperienza non ci offre mai l'eguaglianza, nè politica nè finanziaria, ed anche se fosse possibile realizzarla, all'istante successivo sarebbe scomparsa. La storia dimostra che, persino nelle repubbliche più popolari, i cittadini non sono mai eguali nei diritti e nelle prerogative; «il povero, il piccolo, il debole si piega ed obbedisce volontieri al grande, al ricco, al potente, per l'aiuto ed il profitto che ne spera». E, sempre nella *Republique*, chiedendosi qual'è il miglior Stato, Bodin combatte la democrazia, poichè in essa i piedi vogliono prendere il posto degli occhi ed il popolo sovrano, per il suo spirito inquieto, sedizioso, incostante, è «una bestia dalle molte teste, senza giudizio e senza ragione; egli aborre il suffragio universale, che darebbe la cosa pubblica in balìa degli ignoranti e dei pazzi,

sempre più numerosi della gente savia; e sente la nausea al solo pensiero dell'eloquenza del tribuno democratico e degli effetti del governo popolare, venale, iniquo, instabile, «stabilito contro il corso e l'ordine di natura!». Come mai si può vedere in tutto questo un avviamento verso le democrazie odierne?

Il Bodin non è mai stato democratico; anche quando irritò Enrico III e ne perdette il favore perchè difendeva i diritti degli Stati generali e del popolo, egli era avverso sia al governo del popolo, come a quello dell'aristocrazia, e proclamò sempre come ideale la monarchia ereditaria, ben distinguendo il monarca assoluto dal tiranno.

Se questo «partigiano entusiasta del potere assoluto d'un solo» talvolta sembra approvare la aristocrazia presso i Veneziani e la democrazia a Strasburgo e nei Grigioni, lo fa in nome, non dello spirito democratico, ma solo del suo senso realistico. Spesso — egli dice — il regime che ciascuno ha, è il migliore per lui; lo Stato monarchico, sebbene sia idealmente da preferirsi, non conviene a tutte le repubbliche: la forma di governo deve tener conto dei temperamenti varî dei popoli, delle loro condizioni speciali e delle loro tradizioni: un popolo non è una quantità matematica. — Ma questa non è una obbiezione contro la nostra interpretazione: è piuttosto un nuovo argomento a sostegno di essa. Più che le sue teorie, quasi sempre vaghe, intorno all'origine dello Stato, all'indole della sovranità e della legge, ai limiti del potere, è il suo spirito che importa cogliere: spirito, d'un lato, di concretezza storica, dall'altro di religiosità naturale, come vedremo.

2. — Poichè non è verso l'immanentismo che le dottrine politiche di Bodin erano incamminate.

Egli, senza dubbio, è un avversario dei diritti della Chiesa Cattolica. La giurisdizione ecclesiastica e la proprietà ecclesiastica avevano in lui un critico, o, se si vuole, il propugnatore d'una riforma spogliatrice delle immunità e dei beni religiosi. Ma la ragione di tale atteggiamento non è da ricercarsi nella tendenza verso l'immanentismo, ma proprio nell'anima delle sue teorie.

Già il *Methodus* è una professione di fede in quelle idee, che — come egregiamente nota lo Chauviré — hanno dominato Bodin in tutta la sua vita: credenza in Dio, nella sopravvivenza

dell'anima, in una provvidenza interamente libera e che interviene senza posa negli affari umani, preferenza in politica per una monarchia temperata dalla religione del principe, orrore per la licenza e le rivolte civili. Anche nelle altre sue opere, questi principî Bodin li riafferma costantemente; e persino nell'*Universae naturae theatrum* egli, dalle sue osservazioni scientifiche, risale alla prima Causa, al primo Principio, alla conoscenza di Dio, fine di ogni conoscenza umana.

La sua educazione era stata religiosa in sommo grado. Le cure e la familiarità col vescovo d'Angers, Gabriel Bouveri, la consolidarono. Nessuna crisi venne mai a molestarlo quanto all'idea che, come egli si esprime nella sua *Démonomanie*, «non c'è che Dio, che possa rendere ragione di tutte le cose». E non v'è da stupire se, quale argomento del suo *Paradoxe* e dell'*Heptaplomeres*, abbia preso la questione, per lui essenziale, dei rapporti dell'uomo con Dio. La sua cultura giudaizzante, la sua ammirazione per il Vecchio Testamento, la sua credenza al miracolo non fanno che confermare la sua fede nei principî d'una religione naturale.

Anche in questo campo Bodin cade talora in qualche ingenua sciocchezza, spiegabile con la fantasia del suo tempo; ma ciò non toglie che i sentimenti da lui enunciati nella famosa Lettera a Jean Bautru des Matras (tanto discussa dai critici che vogliono decidere a quale religione positiva il Bodin appartenesse) siano i sentimenti di tutti i suoi scritti. Egli è così intensamente religioso, che l'ateismo gli faceva ribrezzo: gli atei sono ai suoi occhi «malvagi» e «detestabili» ed egli, fautore della più larga tolleranza religiosa, ripetutamente insiste sulla necessità e sul dovere di perseguitare gli atei. Ogni superstizione, anche se enorme e grossolana, gli pare più degna di stima, che non l'ateismo, fonte d'abominazione per l'individuo e per lo Stato.

Fu in questo sentimento religioso che il suo realismo politico volle attingere la norma morale.

Per Bodin l'autorità viene da Dio: i principi «sono stabiliti da Lui come suoi rappresentanti.... e chi disprezza il suo principe, disprezza Dio, del quale quegli è l'immagine in terra». E continua nella sua *Republique:* «È una legge divina e naturale l'obbedire agli editti ed agli ordini di colui al quale Dio ha dato il potere sopra di noi», a meno che «gli editti fossero

contrarî direttamente alla legge di Dio». Di qui anche i doveri e la responsabilità dei principi: essi sono i vicari di Dio sulla terra, e, come tali, sono obbligati a far trionfare il bene; «sono tenuti a far giustizia per obbligo divino e naturale». «Il principe è responsabile davanti a Dio»; e non deve disinteressarsi della religione, poichè, insegna l'*Heptaplomeres*, la credenza in un Dio rimuneratore e vendicatore è il fondamento della virtù e della moralità pubblica; e Dio è, del resto, il fine ultimo di ogni essere e perciò anche dello Stato. Al suo limite la scienza politica si confonde con la religione; il grande dovere del principe è di conoscere e di far conoscere Dio.

Nessun dubbio può sussistere su questi due punti: male si interpreterebbe il Bodin, se lo si volesse riassumere prendendo come centro l'immanentismo o la democrazia. L'unico problema che v'è da sollevare, è la natura della religione alla quale egli aderiva. Ed i critici tutti, su questo punto, convengono oggi che Bodin era fautore d'una religione puramente naturale, per quanto pochi siano coloro che nel suo pensiero abbiano visto l'intimo nesso che c'è tra la concezione politica, realistica e idealistica ad un tempo, con la teoria religiosa. Non mancano persino egregi studiosi che confondono la religione naturale d'un Campanella con la religione naturale di Bodin, senza accorgersi che la prima ha un'indole schiettamente filosofica e l'altra un colorito tutto speciale e tutto proprio alla concretezza politica descritta. In altre parole, se lo Chauviré scrive: «La chiave di volta del sistema politico, e del suo spirito stesso, è la religione; l'*Heptaplomeres* è indispensabile per spiegare la *Republique*», io, senza negare la verità di questa tesi, ne soggiungerei un'altra: «La chiave di volta della sua religione è il suo spirito stesso, quale si manifesta nel suo sistema politico: la *Republique* è necessaria per spiegare l'*Heptaplomeres*».

***

Ho detto che molti disputano intorno alla religione del Bodin.

Alcuni ne sostengono l'ortodossia cattolica, anche perchè nel suo testamento egli lasciò di essere seppellito in una chiesa

di Laon: altri lo considerano come un protestante ed un fautore della Riforma, basandosi specialmente sulla *Lettre* a Bautru; altri, infine, credono che « partito probabilmente dalla fede romana, egli terminò in un deismo, colorato dal ricordo dei libri santi ebraici, ma liberato press'a poco da ogni dogma confessionale »: il protestantesimo della lettera citata sarebbe stato una tappa nell'evoluzione verso la religione naturale dell'*Heptaplomeres*.

Quest'opera, che gli eredi del Bodin hanno scoperto nelle sue carte, nascosta gelosamente, è un dialogo fra sette personaggi, di diverse credenze. Coroni è un cattolico; Curce e Federich sono seguaci di Zuinglio e di Lutero; Octave è un maomettano; Salomone è un ebreo; Toralba parteggia per la religione naturale; Senamus è un fervente seguace della religione, ma indifferente alla sua forma.

Quale, di questi personaggi, esprime il pensiero di Bodin?

Ciò che è certo, innanzi tutto, è che i difensori del cattolicesimo e del protestantesimo hanno sempre la peggio nel dialogo. Ciò non sorprende quanto alla religione cattolica, perchè già nella *Lettre* a Bautru esplicitamente il Bodin attaccava il Cattolicesimo, rifiutandone diversi dommi, quale l'Eucaristia o « adorazione del pane », l'esistenza del purgatorio, il culto dei santi o « apoteosi dei mortali ». Quella Lettera, però, era una adesione alla Riforma; ed ora nell'*Heptaplomeres* anche quest'ultima è sacrificata, quanto al suo valore assoluto ed esclusivo, insieme con le altre religioni. Toralba e Senamus, anche se si deve giudicare dall'ardore e dall'efficacia con cui Bodin li fa parlare, parrebbe che rappresentino il suo pensiero. In ogni confessione, c'è qualcosa di divino; tutte le religioni, tutte le sette, potrebbero andar d'accordo in un fondo essenziale, che, tolto tutto ciò che le separa, costituisce un nucleo comune. Avremmo una religione senza rivelazione e senza dogmi, ridotta a un deismo filosofico, che, secondo il Bodin, sarebbe stata la fede primitiva praticata dagli Ebrei antichi. Già nella Lettera al Bautru, d'intonazione così ardentemente ugonotta, Bodin aveva chiamata buona ogni credenza, purchè fosse sincera ed elevasse l'uomo alla virtù; e soggiungeva: « Ne te auferant variae de religionibus sententiae, modo illud habeas animo comprehensum, veram religionem aliud nihil esse quam purgatae mentis in Deum verum conversionem ». Lo sguardo,

adunque, d'uno spirito puro verso Dio era fin d'allora il sistema religioso del Bodin. L'*Heptaplomeres* fece cadere l'ultimo velo ugonotto che ricopriva la sua religione naturale.

Questa opinione ha una connessione strettissima con le sue dottrine politiche.

Innanzi tutto, è la base della tolleranza religiosa, dal Bodin asserita e difesa in tutti i modi.

Nulla di più inutile e vano, secondo lui, delle dispute religiose. Non si cava con esse un ragno dal buco; ed un personaggio del dialogo esclama sfiduciato: « c'est tousiours a recommencer ». È la passione, non la ragione che discute, senza risultati teoretici e con l'unico effetto di suscitare guerre civili, così accese al tempo suo. La via migliore è quella presa dai sette personaggi dell'*Heptaplomeres*, quando, finita la discussione « dopo d'essersi abbracciati l'un l'altro in carità, si separarono; e d'allora in poi vissero insieme in un'unione ammirabile, con una pietà e con metodo di vita esemplare, prendendo i loro pasti e studiando sempre insieme. Ma non si parlò più mai di religione, quantunque ciascuno sia rimasto fermo e costante nella propria, perseverandovi fino alla fine, in una santità tutta manifesta ».

Il sovrano ben consigliato, secondo il Bodin — e fu questa sua tesi l'origine d'una campagna contro di lui da parte dei predicatori — non dovrebbe parteggiare per nessuna religione. Egli combatta l'ateismo ed esiga *una* religione: ma l'interesse dello Stato non richiede che questa sia una religione piuttosto che un'altra. Allorchè i dissidî religiosi scoppiano, si guardi il principe di ricorrere alla forza, perchè otterrebbe l'esito contrario: più si violenta la volontà di un uomo, e più essa si ribella. Stia egli imparziale, tollerante verso tutte le sette, senta l'inanità delle dispute teologiche e scorga nelle confessioni, cozzanti fra di loro, ciò che hanno di comune e di vero.

Al di sopra delle Chiese v'è lo Stato sovrano. Uno solo è superiore al principe: Dio. Fra la dipendenza dello Stato da una Chiesa e l'ateismo, il principe nè assoggetti la sua autorità a un Papa, nè tolleri l'ateo che rappresenta « la rovina delle Repubbliche »: la Repubblica ha la sua sorgente e il suo fine in Dio; viene da Lui ed a Lui torna: per gli interessi stessi di Dio e della religione, il principe dev'essere tollerante delle varie forme religiose e lo Stato dev'essere onnipotente e sten-

dere la sua azione a tutte le esplicazioni dell'attività umana politica, sociale, finanziaria, morale e religiosa.

Come si può, in una simile visione sistematica della realtà, della storia e della vita, dividere le teorie del *Methodus* da quelle della *Republique* e dall'idea madre dell'*Heptaplomeres?* In una organica connessione ci si presentano le opere del Bodin. Anche nella trattazione intorno a Dio ed alla religione, è sempre la preoccupazione politica che prevale e dà il tono ai vari scritti; e nella finalità politica è sempre la concretezza storica, illuminata e diretta dal raggio della morale e della religione naturale, che si manifesta in mille modi.

V'era, in questo, un assalto contro la metafisica dell'essere? È ciò che ci rimane da studiare, nella critica del Bodin.

***

Bodin ha creduto di essere un nemico implacabile di Machiavelli: ma, in realtà, è molto più machiavellico di quanto egli abbia sospettato.

Il realismo del Segretario fiorentino, la «verità effettuale» è passata intera in lui. Bodin non l'ha uccisa; ha cercato di correggerla. E la sua correzione non consiste in altro se non nello sviluppo ulteriore del principio del Machiavelli. La forza morale del Bodin rappresenta una concretezza maggiore; non è una distruzione, ma un perfezionamento di essa.

In ciò, non solo la metafisica antica non ha nulla da obbiettare; ma ha da applaudire. Dio e ordine morale — Bodin l'ha ben percepito — son due cose che si richiamano a vicenda; e nessun ostacolo, anzi ogni vantaggio, dal Trascendente, riconosciuto ed adorato, deriva alla società ed alla vita politica.

Ma se il merito di Bodin in confronto del Machiavelli sta in una maggiore concretezza, il suo difetto sta nell'astrattismo del suo metodo e del suo sistema. Sembra strano, ma è così.

Il metodo di Bodin, sia nella storia del diritto, come nella storia delle religioni, è questo: raccogliere i fatti (spesso, ripeto, con poca o nessuna severità di critica); confrontare i diritti nazionali o le varie religioni; sopprimere le differenze; conservare ciò che è comune. Il *Methodus* lanciava l'idea di questo pro-

cedimento; l'*Juris universi distributio* è un tentativo di realizzare il disegno per riguardo al diritto; l'*Heptaplomeres* è un'applicazione di quel disegno alla religione.

Ma questo metodo non è forse astrattista, nel brutto senso della parola? L'astrazione metafisica consiste nel cogliere nei fenomeni particolari e mutevoli l'essenza, la natura essenziale, il vero universale; l'astrazione del Bodin, al contrario, invece di entrare nell'intimità della cosa, dove le stesse manifestazioni particolari e cangianti sono organicamente connesse con l'essenza, taglia atomisticamente i fatti in due parti: ciò che assomiglia e ciò che non assomiglia ad un gruppo di altri fatti! Ed allora si capisce come egli non possa giungere nè al *concetto di diritto* nè al *concetto* di *religione*, al concetto, cioè, che non è negazione della concretezza, ma che si trova in ogni e qualsiasi diritto concreto, in ogni e qualsiasi momento d'una vera religione, e serve perciò a rischiarare la molteplicità dei fenomeni giuridici e religiosi con la luce di un'idea.

Non c'è nulla, quindi, da discutere intorno ad una religione naturale, basata su un simile procedimento! Nè la metafisica dell'essere, — la quale, del resto, sottoscrive le tesi teistiche del Bodin, dall'esistenza di Dio alla spiritualità dell'anima, dalla Provvidenza alla concezione dell'autorità che viene da Dio, — e nemmeno il Cattolicesimo sono scossi da questo attacco. E neppure è un colpo contro l'antica concezione la tesi del Bodin riguardo allo Stato, che è al di sopra delle Chiese. Tale teoria non è affatto, in Bodin, una negazione del Trascendente; è solo una conclusione della sua religione naturale e vale quello che vale quest'ultima. Che praticamente per alcuni sia stata una spinta verso negazioni ulteriori, può darsi; ma ciò non interessa il valore teoretico degli antichi principî, nè tanto meno li scalza.

Quanto, poi, alla tolleranza religiosa ed alla sua importanza dal punto di vista filosofico, dovremo dire una parola in seguito, discorrendo del protestantesimo.

In conclusione: anche Bodin ha l'anima di tutto il Rinascimento: la concretezza: in questo egli coi suoi criterî politici, coi suoi studî storici, specie sul diritto, e con le sue ricerche di economia politica, ha segnato un progresso tutt'altro che indifferente, e che in nulla contrasta con la metafisica medievale; le deficienze nella verità da lui conquistata lo condussero ai suoi errori.

3. — Francesco Suarez

Durante l'Umanesimo e la Rinascenza, un risveglio floridissimo di cultura ed un rinnovamento del pensiero religioso si verifica, dapprima in Italia — col Savonarola, con Francesco Silvestro da Ferrara, con Grisostomo Javelli e con Tommaso de Vio da Gaeta — e poi sopratutto nella Spagna; e — cosa essenziale da notarsi — il rifiorire di tali studî sacri ha avuto quel carattere di *concretezza*, che distingue tutta quell'epoca.

Francisco de Vitoria, uno de' restauratori del tomismo ed il grande iniziatore di quella rinascita, ci mostra una simile caratteristica nell'argomentazione positiva della teologia dogmatica, da lui, dal suo successore Melchior Cano (l'autore del *De locis theologicis*), e dal Petau fondata, più che sulla speculazione umana, sulla Scrittura, sulla Patristica, sulla storia e sull'insegnamento ecclesiastico. Il de Vitoria, poi, estese gli studî sacri sino a comprendere le nuove questioni di etica sociale, politica ed economica allora dibattute, meritando di essere annoverato tra i fondatori del diritto pubblico internazionale colle sue opere *De potestate temporali*, e col suo *De bello*.

Anche la teologia morale — osserva Adriano Bernareggi nel minuscolo, ma prezioso saggio su *L'opera giuridica e le dottrine di Francesco Suarez* — « nel corso del secolo XVI subisce una profonda trasformazione, prendendo per la prima volta aspetto di scienza a sè, distinta dalla teologia dogmatica. Fino ad allora infatti le questioni di etica soprannaturale erano state trattate nelle *Summae theologicae* assieme alle questioni strettamente dogmatiche: mentre per l'uso pratico vi erano le *Summae confessionales* (*confessionalia*), i *Libri poenitentiales* e specialmente le *Summae casuum*.... Nel Cinquecento la trattazione teorica delle questioni morali acquista un'importanza ed uno sviluppo notevole, e non va disgiunta quasi mai

da essa l'applicazione pratica; mentre nelle guide pratiche e casuistiche il fondamento teorico razionale è sempre accennato. Così la teologia morale ebbe la propria fisionomia, e fu scienza separata. Alcuni nomi bastano a manifestare quali altezze essa abbia raggiunto specialmente negli anni dal 1570 al 1630: Domenico de Soto, Bartolomeo de Medina, Molina, Azor, Vasquez, Bañez, Enrico Henriquez, Tomaso Sanchez, Pietro de Ledesma, Gregorio de Valencia, Figliucci, Lessio, Bonacina, Tanner, Castropalao, Egidio de Coninck, Laymann, de Lugo».

Allo sviluppo delle dottrine morali corrisponde la nuova *Schola culta* del diritto canonico, sviluppatasi dovunque; e le indagini di filosofia politica, — come lo provano gli scritti di Savonarola, del vescovo Patrizi, del Botero, di Domenico Soto, del Molina, del Mariana, del Ribadeneira — hanno una bella affermazione. La filosofia generale del diritto trova cultori nel Castro, nel Soto, nel Vasquez; il diritto internazionale nel de Vitoria, in Domenico Soto e nel Molina; l'economia politica, allora nascente, compie progressi col lavoro del Soto sulla cura dei poveri e la mendicità, e con l'opera famosa del Mariana: *De mutatione monetae*, che ha procurato al suo autore persecuzioni da parte del governo e persino un anno di carcere.

Cos'è tutto questo, se non un segno dei tempi? Persino nella cultura religiosa la concretezza impone le sue esigenze ed il nuovo orientamento; ed il Suarez, per essere capito, deve essere non solo posto in quel quadro e in quell'ambiente, ma dev'essere ripensato secondo l'indole propria di quelle nuove correnti, delle quali egli subì l'influsso.

Un tale influsso è forse in contrasto con l'altro del Medio Evo?

Ecco il problema vivacemente dibattuto: poichè — se alcuni, come vedemmo, rispondono affermativamente e fanno del Suarez un rappresentante iniziale della speculazione moderna, quantunque rivestito ancora di paludamenti tomistici, — altri, invece, lo dichiarano un fedele continuatore dell'Angelico e «la più eminente personalità della filosofia scolastica dopo San Tommaso». Così, ad es., lo Janet lo considera come l'ultimo degli Scolastici ed il rappresentante della grande tradizione medievale; in una vecchia edizione delle sue opere un poeta, nell'*encomium*, presagiva: «Tu quondam, — nec vana fides — eris alter Aquinas»; e persino il Windelband —

con parole che vogliono essere una critica ed una condanna — dice che questo « scrittore considerevole, chiaro, acuto, fornito di grande capacità, di una lucida disposizione delle idee », è però « nel contenuto della sua dottrina, sempre legato alla tradizione, come è evidente a chi scorra la grande raccolta delle sue opere curata dai gesuiti di Coimbra ».

La mia impressione, che cercherò di appoggiare con prove e con accenni, è che nè la filosofia, nè la teologia, nè le dottrine giuridiche di Francesco Suarez autorizzano in nessun modo a farlo un fautore, sia pure inconscio, di tendenze opposte al pensiero medievale: mentre il soffio della concretezza, che, almeno in parte, influenza il suo spirito, spiega non solo le questioni da lui trattate ma altresì le soluzioni da lui proposte e le divergenze tra alcune sue tesi e quelle di San Tommaso.

***

Suarez — scrive G. Semeria nel suo saggio su *Francesco Suarez in margine della storia della filosofia* — « è uno Scolastico: lo ha voluto essere e lo è. Nulla di comune in lui con le correnti platoniche del Rinascimento, nulla con le correnti innovatrici della filosofia che chiamiamo moderna ». Ed anzi, egli « ha voluto essere un tomista, un discepolo di San Tommaso. Su questo nessun dubbio. Ve lo spingevano le regole del suo Ordine; ve lo spingeva l'ambiente generale della Spagna alla sua età ».

Divergenze filosofiche fra lui e San Tommaso esistono; e precisamente, volendo ricordare le principali, esse in metafisica riguardano la distinzione fra essenza ed essere; la materia prima che ha per se stessa un atto entitativo; la distinzione non reale, ma solo di ragione, fra l'anima e le sue facoltà, e fra l'intelletto agente ed il possibile; la cognizione dei singolari. Anche, del resto, in teologia, Suarez si stacca in varî punti dall'Aquinate: egli ha tesi diverse circa la natura e la trasmissione del peccato originale, il modo di concepire l'unione ipostatica, la causalità dei Sacramenti, il concetto di transustanziazione, il modo della presenza reale, l'analisi della fede, l'essenza della beatitudine; come nel campo etico ha una diversa sentenza riguardo alla norma della moralità.

In alcuni di questi punti, Suarez segue Scoto, che però egli non stima come essenzialmente diverso da San Tommaso, «cum inter illos — dice — parum admodum differat»; altre volte segue i maestri agostiniani, e specie S. Bonaventura, ed in qualche caso Occam. Anche in teologia, egli, difensore del Molina nella controversia *De Auxiliis*, lo ha abbandonato per accostarsi ai tomisti nella questione connessa della predestinazione.

Se lo avessero accusato, lui vivente, di eclettismo, per questa sua libertà di giudizio, avrebbe certamente risposto con quelle nobili parole, ricordate da Raoul De Scoraille, nella splendida biografia su *François Suarez de la Compagnie de Jésus:* «Posso affermarlo e l'affermerò ognora a fronte alta: l'unica mia ambizione, per la quale nessuna fatica mi è parsa grave, fu di conoscere e di far conoscere la verità, essa sola. Lo spirito di parte non ha determinato per l'addietro nessuna delle mie opinioni e non la determina oggi. Non ho cercato che la verità e desidero che essa sia l'unico desiderio anche dei miei lettori.... Noi tutti non vogliamo che cercare e raggiungere la verità: e, se fra noi si producono divergenze o lotte dottrinali, l'unità dello scopo comune deve impedirci di credere che la carità cristiana ci perda o i cuori ne sieno fatalmente divisi».

Nobile metodo e nobili parole, che, però, non gli impediscono di riconoscere il suo tomismo, quando nel 1579, in una lettera da Valladolid al P. Aquaviva, scrive: «Ho sempre camminato appoggiandomi alla dottrina di San Tommaso, fuorchè su uno o due punti», nè gli vietano di proclamare «il rispetto dell'autorità di Aristotele e di San Tommaso».

E giustamente il Suarez riconosce che il suo duce è San Tommaso. Giustamente Zefirino Gonzales nella sua *Storia della filosofia* dice che «la filosofia del Suarez è la filosofia scolastica, o per dir meglio, è la filosofia medesima di San Tommaso, che egli segue e cita quasi ad ogni pagina delle sue opere filosofiche»; ad eccezione dei punti accennati, «nella metafisica come nella teodicea, nella morale come nella psicologia, il Suarez cammina generalmente sull'orme dell'Angelico Dottore, di cui egli espone, commenta, sviluppa le idee, con una notevole lucidità». Giustamente, negli *Scritti vari pubblicati in occasione del terzo centenario della morte di Francesco Suarez* per cura di Agostino Ge-

melli, il P. Nicola Monaco, professore nell'Università Gregoriana, in un dotto articolo su *La metafisica di Suarez e la metafisica di S. Tommaso d'Aquino*, soffermandosi sopratutto sui due lavori filosofici del Dottore Eminente: le *Disputationes metaphysicae* ed i cinque libri del *De anima*, sostiene il tomismo fondamentale del Suarez.

Nella soluzione del *problema logico*, circa cioè il valore dei nostri concetti e le vie per le quali giungiamo alla verità, il Suarez ripete fedelmente il suo Maestro. Anch'egli pone, come a fondamento, che la nostra cognizione comincia dai sensi e si perfeziona con l'astrazione dell'intelletto; e nella Disputa VI svolge tutta la questione dei concetti universali, restando fedele al realismo moderato di San Tommaso. Le osservazioni che il Saitta fa su questo punto, mostrano non già che ci sia una contraddizione nel pensiero del Suarez, nè un'opposizione con San Tommaso, nè qualcosa « di vivo e di fecondo, che sarà sviluppato ed integrato dalla filosofia posteriore »; ma solo che lo scrittore neohegeliano non ha distinto fra l'universale diretto e l'universale riflesso. Quando in un essere l'intelletto coglie i caratteri essenziali che costituiscono quella natura, abbiamo l'universale, che ha esistenza nel singolare in quanto a ciò che vien concepito, non in quanto al modo con cui la mia mente lo concepisce, poichè la mia mente prescinde dalle note individuali della cosa e riguarda la sola essenza come tale. Se io poi ripenso tale universale in quanto è comune a molti, ho un universale che ha solo un'esistenza ideale, poichè tutto ciò che esiste nelle cose è individuato e singolare. In questo nessuna differenza fra i due Scolastici.

Quanto al *problema psicologico*, che ricerca la capacità della nostra facoltà conoscitiva e le condizioni necessarie richieste per poter esercitare questa attività, San Tommaso e Suarez ammettono sia la necessità di un'azione dell'oggetto sulla nostra facoltà, la quale perciò deve dirsi passiva, perchè ha bisogno d'essere determinata da quell'azione; sia la necessità d'una forza speciale della nostra mente, d'un *intellectus agens* che dall'oggetto percepito, materiale, singolare e concreto, deduce il concetto immateriale, universale e astratto della mente. Le differenze tra i due Dottori stanno in ciò, che, secondo San Tommaso, « sensus cognoscit singularia, intellectus universalia » e tra l'intelletto possibile e l'intelletto agente v'è una

distinzione reale, in quanto sono « aliud et aliud »; viceversa, secondo il Suarez, l'intelletto conosce prima i singolari e poi gli universali, e tra l'intelletto agente e possibile non v'è distinzione se non di ragione. Ed io non voglio negare l'importanza di tali divergenze e specialmente della prima; non è però il caso nè di parlare d'un dissenso d'indole essenziale, e tanto meno d'un « ondeggiamento della coscienza di Suarez » fra « l'empirismo tomista » e « il razionalismo scotista ».

Finalmente, nel *problema metafisico*, a San Tommaso che afferma la distinzione reale fra l'*esse* e l'*essentia* dell'ente creato, il Suarez nella Disputa XXXI oppone un'altra tesi, sostenendo: « essentiam et existentiam creaturae, cum proportione comparata, non distingui realiter aut ex natura rei, tamquam duo extrema realia, sed distingui tantum ratione », e qui è il pomo principale della discordia, perchè anche l'altra tesi suareziana riguardo alla materia prima, che, secondo lui, « habet propriam existentiam », è una conseguenza di questa concezione intorno all'essenza e all'essere.

Orbene, per vedere come a torto si attribuisce al Suarez « un carattere specificamente panteistico » per la sua tesi, quasi che egli abbia ammessa un'identità tra Dio, in cui l'*essentia est suum esse*, e le creature, basterà fare qualche richiamo ai principî stessi del Suarez.

Egli, insieme con San Tommaso, distingue l'Essere increato dall'essere creato. La creatura, anche per lui, è una limitata imitazione della divina essenza. E mentre il costitutivo intrinseco dell'essenza di Dio è l'essere, in quanto l'essere le è essenziale e la natura divina necessariamente, essenzialmente richiede che sia reale, ossia abbia e sia l'essere; invece, il costitutivo intrinseco dell'essenza creata, che colloca la creatura in un determinato grado di ente, non include l'essere. Non v'è identità, quindi, tra Dio e la creatura; non v'è qui nessuna possibilità, neppur lontana, di panteismo; e la creazione, invece di venir « evidentemente esclusa », è evidentemente richiesta. Appunto perchè nell'essenza della creatura non v'è come costitutivo intrinseco l'essere, essa è contingente, può esistere e non esistere, e perchè venga all'esistenza occorre l'atto creativo di Dio.

Ma, posto che Dio crei un determinato ente, quest'essenza reale creata si distingue realmente dall'esistenza in quanto è un'entità reale?

A questa domanda San Tommaso risponde di sì, perchè, a suo giudizio, la limitazione d'una perfezione, qual'è l'essere, non è possibile senza un principio potenziale intrinseco con cui venga a comporsi, ossia senza un'essenza, che sta all'essere, come la potenza sta all'atto. Suarez, al contrario, risponde di no, perchè la limitazione è spiegata dal solo fatto che una perfezione è creata da Dio intrinsecamente limitata. Ripeto: non è caso di parlare di panteismo, nè di esclusione della creazione; tutt'altro!

Piuttosto, sarebbe forse meglio chiedersi se lo spirito nuovo dei tempi — del quale subito vedremo, non tanto nel campo teologico, quanto specialmente nel campo delle teorie giuridiche, l'influsso sul Suarez — non abbia offuscato con l'ombra di una falsa concretezza la profondità della speculazione metafisica. Se ben si osserva, le tesi in cui Suarez differiva da San Tommaso sembrano affermare in lui un senso concreto più vivo. La conoscenza dei singolari, la non distinzione reale fra essenza ed esistenza, tra intelletto agente e possibile, e via dicendo, a prima vista denotano una intelligenza meno astrattiva delle menti medievali: ma questo fu forse il suo difetto. Mentre altri portava i criteri dell'astrazione sul campo della concretezza, Suarez fece il contrario. Del resto, è storicamente indubitabile che non dalla filosofia di Suarez fu sospinta la filosofia moderna nella sua corsa verso l'immanenza, e che nessun germe di scetticismo, di razionalismo o di panteismo si può scoprire in lui.

***

Tale conclusione s'impone anche per Suarez teologo.

Teologo egli lo fu essenzialmente; teologiche sono per la massima parte le opere da lui scritte; teologiche le lotte nelle quali durante la sua vita fu coinvolto, ad es. la questione (che tante noie gli ha procurato, anche da parte della Congregazione Romana del S. Officio) della confessione a distanza da lui trattata nel *De poenitentia*, e sopratutto la questione della grazia e della predestinazione. Inoltre il Suarez è sempre stato conosciuto dalle scuole cattoliche, più come metafisico della teologia, che come filosofo puro; le sue tesi filosofiche ricordate sono anche oggi discusse specialmente in quanto vengono applicate alla teologia dogmatica; ed il teologo — nota acuta-

mente il Bernareggi — non scompare mai nel Suarez, anche quando affronta materie giuridiche, come egli dichiara espressamente nell'introduzione al *De legibus*. Anzi lo stesso trattato, eminentemente giuridico, *De Deo legislatore*, egli lo riduce al trattato teologico *De Deo*, ed il *De Censuris* — il capolavoro di Suarez canonista — lo connette col *De poenitentia*.

Quantunque in lui prevalga il teologo speculativo e meno di altri abbia sentito il bisogno di sviluppare la teologia positiva, conforme all'indole dei tempi ed alle necessità della battaglia contro i Protestanti, il Suarez nella trattazione teologica « mette a profitto una erudizione straordinaria. Egli mostra di conoscere perfettamente le antiche scuole filosofiche greche ed i commentatori greci ed arabi di Aristotele; gli esegeti sacri, i Padri e gli antichi scolastici; la enorme letteratura religiosa e filosofica contemporanea, spagnuola e straniera; le leggi canoniche dei Concilî, dei Papi e delle Congregazioni romane, e le legislazioni civili scritte e consuetudinarie ».

Ma, prescindendo da ciò, fu il momento storico stesso, in cui visse il Suarez, che invitava a porre all'ordine del giorno un problema che, anche speculativamente esposto e discusso, interessava l'*attività umana*. Era il momento della grande guerra religiosa in Francia, del consolidarsi della Riforma in Inghilterra e della Controriforma in Spagna e in Italia; era l'ora delle grandi lotte dogmatiche, complicate con antagonismi politici; ed il problema della libertà, della grazia, della giustificazione si dibatteva dovunque. La vita umana prendeva il primo posto in quelle discussioni; e, sia che si discorresse di grazia o di libero arbitrio, di mozione o premozione divina, di predestinazione *ante* o *post praevisa merita* o *demerita*, di cognizione dei futuribili da parte di Dio, era sempre l'uomo nei suoi rapporti con Dio che costituiva il nucleo fondamentale delle controversie. Nacquero allora la dottrina del P. Fonseca sulla *scientia media*, l'altra del Molina sulla libertà e sulla grazia, la teoria della premozione del Bannez, le idee intorno alla predestinazione del Lessio, senza alludere alle famose Congregazioni *De auxiliis* sotto i Papi Clemente VIII e Paolo V.

Noi non entreremo nel vivo di quelle discussioni, nè ci soffermeremo sulle posizioni prese dal Suarez (e tra l'altro sulla sua sentenza intorno alla predestinazione divina *ante praevisa merita* ed alla riprovazione *post praevisa demerita*) e nemmeno

sulle differenze tra la teologia di San Tommaso e quella del Suarez. I combattenti — Domenicani e Gesuiti — erano d'accordo nel riconoscere il fatto della libertà umana e la necessità della grazia e del concorso divino. Le divergenze sorgevano nello spiegare *come* quei due anelli si connettono, per dirla col Bossuet. Solo vogliamo rivelare un fenomeno significativo: di fronte, cioè, alla rivoluzione protestante, che negava esplicitamente con Lutero e con Calvino il libero arbitrio, il Suarez e tutti i Gesuiti, che meritarono in quel tempo il titolo di « teologi della libertà », dimostrano che l'affermazione dell'uomo nel Rinascimento fu compiuta non tanto dai propugnatori della Riforma, quanto da coloro che l'attività umana considerarono subordinata e influenzata dal Trascendente e dalla sua grazia.

***

Più che le teorie metafisiche o teologiche, sono però le dottrine giuridiche del Suarez, che lo fanno elencare da alcuni fra gli iniziatori dell'era moderna.

Il Suarez fu un esimio cultore del diritto. Quantunque non abbia mai trattato espressamente di diritto civile positivo, aveva una conoscenza enciclopedica della legislazione e della letteratura giuridica civile. I principî generali poi del diritto, il diritto pubblico interno ed esterno, il diritto positivo ecclesiastico, il diritto pubblico internazionale trovarono in lui un giurista insigne. Il suo *De Legibus*, la *Defensio fidei adversus regem Angliae*, ossia contro Giacomo I d'Inghilterra; il *De immunitate ecclesiastica a Venetis violata;* gli scritti intorno all'interdetto di Lisbona del 1617, ed altre sue opere, lo attestano; e gli procurarono l'ammirazione anche dei suoi avversarî.

E giacchè è su questo terreno che si vuol strapparlo alla corrente medievale per incastonarlo nell'età nuova, opposta a Dio e alla trascendenza, giova esporre sinteticamente le sue teorie principali, per poi valutarle. Esse si possono ridurre alle seguenti: l'*origine del potere civile* con le conseguenze intorno alla forma di governo, alla rivolta, al regicidio; *la natura ed il fine del potere civile stesso; i rapporti fra lo Stato e la Chiesa.*

1. — L'autorità viene da Dio, insegna il Suarez, ed è Dio che ha costituita la società in modo, che essa senza autorità non

possa sussistere. L'autorità esiste, dunque, in virtù del diritto naturale, per il quale all'uomo, per natura sua animale socievole, non basta la famiglia, ma occorre una comunità, che, a sua volta, non può esistere senza l'autorità.

« La società domestica — leggiamo nel *De legibus* — non basta a sè medesima e però per la natura stessa delle cose è necessaria al genere umano anche la società politica, che costituisca almeno una città e risulti di più famiglie; perchè nessuna famiglia può avere in sè medesima tutti i mestieri e tutte le arti necessarie alla vita umana, e molto meno può bastare a raggiungere la cognizione di tutte le cose che ci abbisognano. Inoltre, se le singole famiglie fossero separate, a mala pena si potrebbe conservare la pace fra gli uomini e respingere le ingiurie in modo ordinato ».

Le famiglie perciò non rimangono isolate, ma per inclinazione naturale si uniscono e, secondo il Suarez, stringono *un patto sociale* espresso o tacito, interviene cioè tra esse un *contratto sociale*, un consenso a consistere pacificamente. Nasce così la società, la « communitas », dalla cui stessa essenza per naturale risultanza pullula il potere politico, assolutamente indispensabile, perchè la società possa vivere e prosperare. Se mancasse l'autorità, la società andrebbe in rovina: « in communitate perfecta necessaria est potestas ad quam spectat gubernatio,.... quia singula privata membra privatis commodis consulunt, quae saepe contraria sunt boni communi ». Senza autorità, precipiteremmo nell'anarchia e nel disordine.

Due fatti, a questo punto, lumeggia il Suarez. Il primo è che il patto sociale non è la *causa* dell'autorità, ma solo la *conditio sine qua non:* e la distinzione è importante: in una camera oscura il forellino dell'imposta è la *conditio sine qua non* perchè il sole entri, ma il forellino non è la causa del sole. La seconda è che la causa dell'autorità è Dio, poichè Dio ha voluto la società in questo modo e non in un altro: Dio ha stabilito che il potere fosse « in humana republica illius conservationi et aequitati omnino necessaria », e che l'autorità fosse una proprietà che consegue la natura stessa della società.

Siccome, però, « nemini dedit natura supra alium potestatem » e siccome « omnes homines natura fecit, aequales nec est ab ipsa assignatum discrimen quod hic inferior, ille proprior existat », il Suarez conclude che Dio non dà l'autorità

direttamente a qualche membro della comunità, ma bensì alla « communitas humana ». L'autorità « ex sola rei natura, in nullo singulari homine existit; sed in hominum collectione ».

Si noti bene, osservano i cattolici con Taparelli d'Azeglio e con Agostino Gemelli nel suo studio su *La sovranità del popolo nelle dottrine politiche del Suarez:* per il Suarez l'autorità non esiste nei singoli individui, i quali la cedono poi radunandosi in società per un contratto che fanno; « prius quam homines in unum corpus politicum congregentur, haec potestas non est in singulis nec totaliter, nec partialiter »; in nessun modo, quindi, l'autorità viene dall'uomo; *omnis potestas a Deo*, ripete il Suarez con S. Paolo. L'uomo pone solo la condizione, forma cioè il corpo politico, poichè se questo non si costituisse, non potrebbe da esso sgorgare l'autorità. Il depositario dell'autorità è quindi tutta la communità, e solo in questo senso per il Suarez il popolo è sovrano: non già nel senso che l'autorità viene dal popolo, ma nel senso che la comunità, non potendo se non ben raramente esercitare essa stessa l'autorità (« esset enim infinita confusio »), la trasferisce a uno o più individui, trasmettendo loro il potere con un contratto che potremmo chiamare *patto politico*, per distinguerlo dal primo *patto sociale*.

Da questi principi derivano alcune conseguenze. Spetta alla comunità, al popolo, scegliere la forma di governo, che può essere monarchica, oligarchica, repubblicana. La comunità designa le persone e determina le condizioni secondo le quali il potere si deve esercitare. La traslazione del potere può essere assoluta o condizionata, totale o parziale; e colui che ottiene il potere non può agire se non entro i limiti che gli furono assegnati, altrimenti diventa un tiranno. Se il potere è stato trasmesso con contratto assoluto, esso non è revocabile, se non per interesse superiore dello Stato.

Con quest'ultimo punto — aggiunge il Bernareggi — « è connessa la questione della liceità della rivolta. In proposito il Bellarmino, polemizzando con Giacomo I, aveva allegato un passo del Navarro, dove questi dice che il popolo, anche dopo aver trasferito il potere in un sovrano, lo ritiene radicalmente (*habitu*), in modo da poterne *in alcuni casi* usare. L'asserzione era sembrata scandalosa al re d'Inghilterra, che vi aveva visto un incentivo alle rivolte popolari. Tuttavia Suarez fa sua la dottrina del Navarro e di Bellarmino. Egli

spiega però quali siano i casi nei quali il popolo potrebbe esercitare un potere sovrano e spossessare il principe, e li riduce a due: il contratto sociale (ossia quando la concessione del potere non fosse stata assoluta, nè illimitata), e l'esigenza del diritto naturale (come quando il re trasforma il suo governo in tirannide). E Suarez non esita neppure di affrontare la questione assai scabrosa del tirannicidio. Per l'usurpatore (*tyrannus ab origine*) Suarez non ha difficoltà ad ammettere (è del resto il pensiero anche degli antichi scolastici) che sia lecito a qualunque cittadino di assumersi l'officio di vendicatore, o meglio di difensore della nazione, uccidendo il tiranno, a condizione però che manchi ogni altro mezzo per ristabilire l'ordine leso e che il tirannicidio presenti serie probabilità di condurre all'intento. Per il sovrano legittimo, invece, che diventasse tiranno (*tyrannus a regimine*) e mettesse a repentaglio gli interessi vitali dello Stato, solo la nazione (o direttamente o nei suoi rappresentanti designati o naturali) può dichiararne la decadenza e decretarne magari la morte, come atto di difesa del bene comune. Il cittadino privato (e cioè non autorizzato dalla nazione) in questa ipotesi nulla può fare, salvo che in caso di legittima difesa personale contro una aggressione violenta ».

2. — Se tale è l'origine del potere civile, qual'è la sua *natura* ed il suo *fine?*

Fortunio Garcia aveva sostenuto in un suo *Tractatus de fine utriusque juris* che unico è il fine della società religiosa e della società civile, della Chiesa e dello Stato: e, naturalmente, l'identità dello scopo influiva nella determinazione dell'essenza propria delle due società.

Suarez nel *De Legibus* contrasta con energia una simile concezione. Il fine prossimo ed ultimo della società civile non è per lui la felicità eterna soprannaturale e nemmeno la felicità eterna naturale. Anzi il potere civile non mira neppure alla felicità spirituale presente; ed anche quando esso si trova nelle mani di un cattolico, non si estende per null'affatto ad un fine spirituale, nè presente nè futuro.

È il potere religioso, è la Chiesa, che ha una natura ed una finalità spirituale e soprannaturale, per questa vita e per la vita eterna. Il potere civile ha un'altra natura ed un'altra finalità: la felicità temporale presente della intera comunità governata e degli individui ad essa appartenenti, in quanto solo questi ultimi fanno parte della società.

Che l'attività personale del legislatore debba essere cristianamente ispirata, che egli non debba trascurare il fine soprannaturale, che anzi ogni Stato debba accettare almeno la religione naturale e debba avere dei rapporti con la Chiesa, è un altro conto; ma il Suarez asserisce a chiare note nella *Defensio fidei* la perfetta sovranità ed autonomia dei singoli governi, almeno di quelli che sono a capo di Stati supremi, nè vassalli, nè confederati. Egli non riconosce nè l'autorità imperiale, certo spenta al principio del seicento, nè una suprema autorità del Pontefice nel governo degli Stati, salvo che indirettamente a motivo dell'ordine spirituale.

Fonte del potere civile — come si è visto — è Dio per mezzo della volontà popolare, mentre fonte del potere religioso è Dio immediatamente. Da Dio, quindi, dal Trascendente, derivano i due poteri, fra loro essenzialmente distinti, essendo ognuno di essi perfetto nel proprio ordine. Il potere dello Stato non si identifica nè dipende dal potere della Chiesa; ed il potere della Chiesa, a sua volta non si identifica nè dipende dal potere dello Stato. Lo Stato non ha autorità nelle cose spirituali od ecclesiastiche; la Chiesa non ha ingerenza diretta nelle cose temporali.

3. — Ciò posto, quali sono i rapporti fra Stato e Chiesa? La questione è importante, poichè da un lato Suarez approvava che lo Stato prestasse il suo aiuto alla Chiesa nell'opporsi agli eretici; e dall'altro, nelle controversie giurisdizionali a cui partecipò attivissimamente, egli fu un avversario implacabile di quell'indirizzo, che ebbe il suo sviluppo e l'incoronamento col gallicanesimo, col febrionianesimo, col giuseppinismo e con la concezione separatista dei tempi nostri.

Quanto al primo problema, alla domanda, cioè, con quale diritto lo Stato reprime l'eresia e punisce altri delitti di natura religiosa, come la bestemmia, il Suarez — come ben riassume il Bernareggi — pensa che lo Stato può far questo o per concessione del potere religioso stesso, oppure « quatenus illa peccata, *supposito hoc statu christianae reipublicae*, illam perturbant et magna nocumenta illi afferunt etiam quoad suam pacem et externam felicitatem ac conservationem »: e riferisce il testo di Leone Magno a Teodosio: « Quia tunc est optimus regni vestri status, quando sempiternae Trinitati unius Deitatis confessione servitur ». « Questo brano di Suarez

è notevolissimo, poichè contiene in germe quei principî circa la libertà dei culti che ebbero il loro pieno sviluppo nell'insegnamento cattolico del secolo scorso. Suarez, duecento anni avanti il Card. Deschamps, parlava già, — sebbene con un capovolgimento di termini, che però non nuoce alla sostanza della dottrina, — di una *tesi* e di un'*ipotesi* nella confessionalità dello Stato».

Il secondo problema, a proposito della Chiesa in confronto dello Stato, il Suarez lo risolveva dicendo che, quantunque perfetti nel loro campo ed autonomi, «comparativamente, però, l'ordine spirituale supera il temporale: e perciò quando un affare temporale coinvolge un problema spirituale, la Chiesa ha diritto di intervento per decidere (e non solo consigliare) anche per riguardo del temporale (potere indiretto), *non per se aut propter se, sed quasi indirecte et propter aliud*).

Per l'oggetto questo potere indiretto si estende fino a dichiarar nulle le leggi contrarie al bene spirituale (*legge ecclesiastica negativa:* leggi positive la Chiesa non può dettarne in materia civile se non dichiarando la legge naturale), ed a richiedere il concorso dello Stato per l'espletamento di uno scopo religioso.

Per riguardo alle persone esso non si arresta nemmeno davanti ai sovrani, tanto come individui, che come capi di Stato. Ed anche contro costoro il Romano Pontefice può esercitare atti coercitivi, fino a privarli del potere, sia direttamente mediante detronizzazione (non solo quindi dichiarandoli decaduti), sia indirettamente coll'imporre la detronizzazione ai cittadini cristiani o prosciogliendoli da ogni vincolo di fedeltà.

Un'applicazione del principio generale della indipendenza della Chiesa dallo Stato è l'immunità ecclesiastica, dal Suarez derivata direttamente dal diritto divino, naturale (connaturale, come per il Papa) o positivo. Essa tuttavia può ridursi in parte al diritto positivo ecclesiastico, in quanto questo dichiara e delimita nei soggetti e negli oggetti il diritto positivo divino. Ne segue pertanto l'inammissibilità ed inalienabilità assoluta della immunità pontificia, e la limitabilità, pur restando intangibili nel principio, delle altre».

Ecco, in breve, le principali dottrine giuridiche dello Suarez, alle quali si potrebbero aggiungere le altre riferentisi al *jus gentium* (che egli pose intermedio fra il diritto naturale e

il diritto strettamente positivo), al fondamento della proprietà privata, alle leggi tributarie, al cambio della moneta antica in moneta nuova, alla guerra ed ai combattenti, all'arbitrato del Papa e così via.

Dopo l'esposizione serena, resta da chiederci se Suarez può davvero essere definito il precursore di Gian Giacomo Rousseau, della Rivoluzione, della democrazia moderna, della seperazione della Chiesa dallo Stato; ossia, in altre parole, se egli rappresentò una nuova spinta verso l'immanentismo. Io ritengo che la risposta dev'essere risolutamente negativa.

***

Cominciamo col Semeria a stabilire ben netto che il mondo di idee agitate dal Suarez, mondo organicamente compatto, appartiene *storicamente* alla lotta tra potere civile ed ecclesiastico, e non ha a che fare con « la ideologia del potere regio temperato da volontà di popolo espressa per mezzo dei deputati »; poichè quest'ultima « ha, nella storia moderna, la sua genealogia fissata così: Rivoluzione inglese del sec. XVII, Rivoluzione francese nel sec. XVIII e sue conseguenze e propaggini nel sec. XIX in tutta Europa. Un addentellato più antico si può avere con il sistema medievale della *Magna Charta* inglese e dei Parlamenti e dei vari *Stati* e *Ordini* convocati in *Stati generali*. Ed il grosso fenomeno che serve di substrato sociale a queste vicende politiche e al corrispettivo movimento ideologico è il fenomeno *borghese*, la borghesia contro il dispotismo imperiale nei Comuni del Medio Evo e nella storia della Monarchia moderna ».

Ben diverso era lo stato d'animo del Suarez e ben da distinguersi sono le condizioni storiche in cui egli visse e lottò.

I problemi politici e sociali del suo secolo, i nuovi orizzonti della cultura, le vicende religiose e le guerre civili, erano un appello agli studiosi, perchè coltivassero il diritto. Fin quando le nazioni erano state unite in una grande comunità, sotto il Pontefice romano da un lato e sotto l'Imperatore dall'altro, molti problemi giuridici non suscitavano interesse nè si imponevano allo studio. Ma all'epoca della Riforma, la questione dei rapporti tra Chiesa e Stato, dell'origine e dei limiti del po-

tere civile, sorgeva dalle viscere stesse della storia del secolo. Mentre nella vita medievale la Chiesa aveva avuto anche nel campo politico una spiccata influenza, ora invece i Re pretendevano non solo una completa indipendenza politica dall'autorità pontificia, ma una supremazia nello stesso dominio religioso, favoriti in tale loro atteggiamento dal fatto che i riformatori protestanti si rivolgevano a loro per combattere il Papa, come fece Lutero, quando contro Leone X si appoggiò al Principe Elettore di Sassonia. Giacomo I in Inghilterra vantava appunto la supremazia civile e religiosa dello Stato. Ed era evidente che un tale stato di cose dovesse provocare una inchiesta precisa intorno ai limiti del potere civile, alla sua origine e natura, ai rapporti tra Chiesa e Stato.

Coloro che tentano di far del Suarez un forte assertore dell'immanenza, in quanto con lui il potere dello Stato non si può confondere col potere della Chiesa, dimenticano che per il Suarez anche il potere civile ha la sua sorgente in Dio e non nel popolo, poichè, come dicemmo, la società è la *conditio sine qua non*, ma non la causa dell'autorità; ed altresì non considerano che ai diversi conati per menomare i diritti della Chiesa in rapporto allo Stato, Suarez sempre si è validamente opposto. Il *De immunitate ecclesiastica a Venetis violata* giustifica l'interdetto di Paolo V contro Venezia durante il conflitto provocato dal Sarpi; il *Defensio fidei*, abbruciato per mano del boia presso la Chiesa di S. Paolo a Londra ed a Parigi, nella corte del Palazzo di giustizia, è il contributo poderoso portato dal Suarez alla schiera dei teologi cattolici, capitanati da Bellarmino, contro Giacomo I d'Inghilterra, il quale esigeva dai sudditi cattolici un giuramento con cui — come dicemmo — si negava, senz'altro, ogni diritto, anche indiretto, della Chiesa e del Pontefice Romano sugli affari temporali dello Stato. E finalmente, i dodici scritti, in parte inediti, a proposito dell'interdetto su Lisbona, ci ricordano che l'ultima battaglia e le ultime fatiche del Suarez furono a difesa delle immunità personali e patrimoniali del collettore apostolico in Portogallo. Per ciò che si riferisce, quindi, ai rapporti fra Stato e Chiesa, è ridicolo cercare in Suarez un fautore delle idee moderne. Ci troviamo con lui semplicemente agli antipodi. Se, poi, qualcuno volesse rifugiarsi nella distinzione che il Suarez fa dei due poteri, civile e religioso, entrambi supremi nel

loro ordine, non avremmo che da ricordargli come su questo punto egli non ha espresso un suo pensiero, ma la dottrina ammessa non solo dal Bellarmino, ma da tutti gli Scolastici. Suarez stesso ripetutamente lo disse e ne aveva chiara coscienza.

E che il Suarez sia molto meno novatore di quanto lo pensano gli immanentisti odierni, lo si può scorgere anche nell'altra questione sull'origine del potere civile.

Egli è un tomista puro, riguardo ai punti seguenti: origine dell'autorità da Dio, e diritto del popolo di designare la persona e di determinare i limiti del potere; non per volontà umana, ma per disposizione divina l'uomo deve costituire la società, la quale non può sussistere senza l'autorità. Questi erano principî pacifici: poichè come non fu mai dottrina di San Tommaso l'assorbimento dello Stato da parte della Chiesa, così mai il tomismo negò i diritti del popolo e del potere civile.

Unica novità del Suarez è la teoria discutibilissima del patto sociale e civile, confusa da alcuni nientemeno che con la teoria di Rousseau. « L'una e l'altra — nota G. B. Biavaschi nel suo volume sulla *Concezione filosofica dello Stato moderno* — convengono in ciò: che lo Stato è sorto per mezzo di un contratto e che solo il popolo, in origine, era investito del potere civile. In tutto il resto differiscono come il giorno e la notte.... ».

Innanzi tutto, Suarez e gli Scolastici aderenti a lui, concepiscono il contratto come una condizione *necessaria ed assoluta*, in quanto lo Stato è indispensabile all'uomo nel presente ordine di Provvidenza: Rousseau e gli altri, invece, riguardano lo Stato come un'istituzione facoltativa ed arbitraria. Per i primi adunque, il contratto è voluto ed imposto da Dio e, se l'uomo si ribella, ne sconta il fio col disordine anarchico che ne deriva ineluttabilmente; per i secondi, il contratto è voluto dall'uomo e non è necessario, anzi è dannoso. Ossia per Suarez il vero sovrano è Dio; per Rousseau è il popolo.

Inoltre, il contratto, secondo Suarez, non ha valore se si prescindesse dall'ordine superiore divino, ed i cittadini lo debbono osservare non già in quanto essi han posto la *conditio sine qua non*, ma in quanto causa dell'autorità è Dio; secondo la democrazia moderna, il contratto ha un valore dipendente solo dalla volontà umana, che ne è l'unica causa. In altre parole: per Suarez il potere proviene da Dio: per Rousseau proviene dal contratto.

C'è un'identità di nome, adunque, con una diversità essenziale di cose. E quanto all'immanentismo, non esiste di esso neppure l'ombra nel Suarez, il quale solo differisce da San Tommaso per una maggior concretezza, o meglio, per lo sforzo verso di essa, quando egli, più o meno felicemente, applicò gli stessi principî astratti del tomismo a questioni concrete, vive al tempo suo.

Le sue colpe sono, anzi, da ricercarsi qui. Poichè il Suarez, che tanto limpida ebbe la visione della distinzione fra ragione e fede, fra filosofia e teologia, tra libertà e grazia, fra Stato e Chiesa, e che in Dio vide giustamente la fonte unica, sorgente dei molteplici e ragione della loro coordinazione, non fu esente dai vizî della Scolastica decadente, da sottigliezze, da cavilli e da lungaggini, e non avvertì talvolta la differenza che passa fra il considerare metafisicamente una società in astratto e dal vederla storicamente in concreto. In breve, talvolta confuse il metodo dell'astrazione con quello della concretezza, giungendo, ad es., a risolvere la questione della forma migliore di governo, prescindendo dal punto di vista storico: e talvolta non ebbe a sufficienza il senso della storicità, come quando contemplò il caso della tirannia individuale senza tener conto di una trasformazione lenta di un popolo, che per mutate condizioni ha bisogno per il suo bene di un'altra forma di governo.

Del resto, anche i cenni di concretezza, che con cura ho cercato di cogliere nel Suarez, sono una eco delle esigenze dell'êra nuova, che Suarez e gli altri Scolastici, anche i più valorosi del suo secolo, non percepirono se non debolmente.

Comunque, le dottrine giuridiche d'allora, come mi pare risulti ad evidenza dall'esame di uno spirito indipendente quale il Bodin e di un Gesuita quale Francesco Suarez, non sono certo una conferma dell'interpretazione immanentistica dei filosofi moderni. Cominciamo, anzi, a constatare che simile interpretazione è frutto d'un astrattismo aprioristico, deciso a far rientrare i fatti in una determinata cornice; e quando a quest'ultima la tela assolutamente non si adatta, allora si prende in mano un paio di forbici e si taglia a destra ed a sinistra, in alto e in basso, finchè si giunge ad adagiare uomini ed idee nello schema preconcetto.

PARTE TERZA

LA RIFORMA PROTESTANTE
E L'ANTICA METAFISICA

I

LUTERO

« Chi consideri tutta la storia d'Europa, dal secondo secolo fino ad oggi, non può disconoscere che fra tanti avvenimenti la Riforma del secolo XVI fu il più grande ed il più benefico, superiore anche alla mirabile trasformazione d'ogni cosa che ebbe il suo inizio nel secolo XIX. Che cosa sono le nostre invenzioni e scoperte, i nostri progressi nella civiltà materiale, a paragone di quel grande avvenimento, in virtù del quale trenta milioni di tedeschi e parecchi milioni di cristiani di altre nazioni hanno una religione senza preti, senza sacrificî, senza grazia e senza riti, una religione puramente spirituale? »

Queste parole con le quali Adolfo Harnack nel suo *Das Wesen des Christentums* comincia una sua lezione sul Protestantesimo, sono ancora un nulla in confronto degli elogi tributati a Lutero in tutta la letteratura tedesca. I tedeschi acclamano al loro Lutero con tanto entusiasmo, che, come ben ha rilevato il Denifle nel suo *Luther und Luthertum*, è permesso sottoporre alla critica anche più spregiudicata la figura di Cristo, ma non quella del monaco di Wittemberga. « Lutero — scriveva il Döllinger nel 1861 — è il più grande dei tedeschi della sua epoca.... Egli ci appare come l'eroe nel quale la nazione intera si è incarnata coi suoi tratti distintivi ». E il Treitschke non solo vede in lui il sangue del sangue di ogni tedesco, ma vede, nella « grande scoperta di Lutero, nel principio d'una religione interiore », l'essenza del Cristianesimo. « Lui solo — conferma ancora l'Harnack — ha rivelato agli uomini ciò che erano la natura e la forza della religione ».

Un simile atteggiamento di devozione e di ammirazione per Lutero esiste anche nella filosofia moderna. Hegel nelle sue *Vorlesugen über die Philosophie der Religion* ci dà un segno della stima che il pensiero filosofico nutre per Lutero. Molti

pensatori riguardano la Riforma come un gradino sul quale è salita l'umanità per raggiungere le vette della presente concezione filosofica. Ed in questo senso Giovanni Gentile, pur preferendo l'Umanesimo italiano alla Riforma tedesca, perchè quest'ultima getta misticamente l'individuo in braccio a una Realtà trascendente ed enuncia la dottrina *de servo arbitrio*, soggiunge però che la Riforma, « è liberazione dell'individuo dalla tirannia esterna della Chiesa; è proclamazione anch'essa dell'infinito valore dell'individuo, cui si restituisce il *privato esame* della propria verità religiosa ».

Ecco la posizione, che i filosofi di oggi, da Rudolf Eucken ad Harald Höffding, assumono per giudicare e per superare la Riforma protestante.

« Il grande merito della Riforma — secondo l'Höffding — fu di non essersi limitata a girare attorno alla questione religiosa, ma di averla affrontata direttamente e di aver proclamato nel campo religioso il medesimo principio della personalità che l'Umanesimo aveva pronunziato in altri campi. *La Riforma è l'applicazione nel campo religioso del pensiero del Rinascimento* ». Lutero e Zuinglio « stabiliscono appunto l'esperienza immediata e personale della vita come fondamento proprio della religione, e basandosi su ciò combattono la chiesa e la teologia medioevale. Le intime forze umane vennero così liberate dalle forme artificiose ». Lutero, insomma, è un liberatore: la quale asserzione non sorprende, qualora si rifletta al modo con cui la filosofia moderna concepisce sia la dottrina medievale, sia la rivoluzione operata dalla Riforma.

L'uomo nel Medioevo — così espone il suo pensiero R. Eucken — aveva una parte passiva da compiere. « Chè nell'ordine medievale l'uomo ha il suo centro spirituale di gravità non in sè, nelle sue convinzioni, nella sua coscienza, ma nella Chiesa in cui vive e da cui è dominato: il processo vitale è qualche cosa di straniero che in sè lo travolge: l'esigenza prima che gli è imposta è quella di una soggezione incondizionata e d'una pronta obbedienza. Con tutta l'interiorità del sentimento e la assiduità delle opere, manca il carattere di libertà, di gioia, di spontaneità: è la religione di una umanità impotente e conscia della sua impotenza. Poteva quest'impotenza durare, non doveva l'umanità risorgere ed opporre una resistenza sempre più energica all'ordinamento che la opprimeva? »

Per una simile risurrezione occorreva « una personalità sovrana, a cui le forme tradizionali non concedessero più la pace dello spirito, una personalità che fosse abbastanza vigorosa per risalire, nella conquista della pace interiore, ai fondamenti ultimi dell'esistenza spirituale, ed abbastanza coraggiosa per obbedire pienamente alle sue necessità interiori, sfidando un ordine universale strapotente, santificato dalla convinzione generale degli uomini. Una tale personalità appare in Lutero »; il suo « atteggiamento fondamentale di fronte al sistema medievale sta in ciò che per lui il problema religioso è trasportato del tutto sul terreno della vita personale immediata e qui è vissuto in tutta la sua forza ». Con Lutero « apparve chiaramente che la religione della collettività e la religione della personalità non potevano più sussistere l'una accanto all'altra in amichevole intreccio come nel medioevo: un più energico processo vitale conduceva dinnanzi ad inevitabile dilemma. Ed in questo la decisione non poteva esser dubbia ». In Lutero — prosegue l'Eucken, l'autore del *Können wir noch Christen sein?* — vi sono imperfezioni, contraddizioni, errori: ma ciò « non deve impedire di riconoscere che con lui venne alla luce una forma superiore, un principio nuovo che doveva trasformare la religione e quindi tutta la vita ». La Riforma fu un passo necessario, « una grande liberazione, l'alba di un nuovo giorno ». Il processo di interiorizzazione compì con essa un immenso cammino; ed « in questo senso la Riforma è diventata l'anima dell'età moderna ed il movente massimo del suo progredire. Ed anche in questo ampio senso i più grandi pensatori e poeti degli ultimi secoli, uomini come Kant e Goethe, hanno sentito e riconosciuto con gratitudine il vincolo che ad essa li ricollega: anzi tutte le manifestazioni della vita moderna che non si connettono, direttamente o non, al movimento della Riforma, hanno in sè qualche cosa di superficiale e di incompiuto ».

In che modo Lutero affermò la sua « scoperta », il principio di interiorità nella religione? In altre parole: qual'è il soffio, il pensiero che riduce ad unità le opere numerose di Lutero?

Nel risolvere questo problema, io ho tenuto calcolo dei contributi che gli studiosi dell'idea luterana hanno accumulato, specialmente in questi ultimi anni. Fra le molte pubblicazioni consultate, mi preme ricordare il fascicolo della *Revue de mé-*

taphysique et de morale del settembre-dicembre 1918, apparso *à propos du quatrième centenaire de la Réforme*, ed i due lavori dell'Harnack, ossia il terzo volume della sua *Dogmengeschichte* e il *Das Wesen des Christentums* (l'uno e l'altro da tempo tradotti in italiano). Nonostante che l'Harnack sia un razionalista e perciò prenda in diversi punti posizione contro Lutero, mi pare che egli ne abbia ben capito l'anima; ed io, pur dissentendo dal punto di vista critico harnackiano, rispondente alla speciale concezione di molti protestanti di sinistra, preferisco, nella ricostruzione del pensiero di Lutero, seguire lo storico razionalista del dogma, poichè forse nessuno, meglio di lui, può esprimerci il modo col quale il protestantesimo attuale ripensa il sistema del Riformatore.

***

Prima, però, occorrerebbe un cenno intorno alla genesi della Riforma.

Un simile studio dovrebbe estendersi:

a) Alla storia dei tempi ed alle cause della rivoluzione protestante. Il turbamento prodotto dallo scisma d'Occidente; l'impotenza di parecchi Concilî: la corruzione di gran parte degli ecclesiastici e lo sfarzo della Corte Romana: i conflitti fra Roma e i diversi Principi e Stati: le tendenze dell'Umanesimo: il desiderio dei Principi di emanciparsi dall'ingerenza ecclesiastica; le relazioni fra i Principi stessi e l'assolutismo di Carlo V; i beni immensi degli ecclesiastici e dei conventi, incentivo al popolo servo ed ai duci per qualsiasi moto che potesse significare conquista: la questione delle indulgenze, ultima e decisiva occasione, della quale si approfittò Martin Lutero: son tutte cause che bisognerebbe non solo elencare, ma rivivere concretamente nella loro interconnessione, per seguire il lento maturarsi della rivoluzione religiosa.

b) In questo sviluppo una parte, certo non disprezzabile, l'hanno avuta alcuni mistici, da Taulero al misticismo eterodosso, e diversi eretici, da Wicleff a Giovanni Huss. Sarebbe, quindi, necessario esaminare queste correnti e soffermarsi anche sia sulla *preriforma* francese — come la chiama N. Weiss, — sia su alcuni personaggi, che, come Erasmo di Rotterdam, hanno preparato la nuova atmosfera.

c) Finalmente, in questa atmosfera, sarebbe da persi e da seguirsi nelle vicende sue personali e nel suo dramma psicologico Martin Lutero, nato a Eisleben nel 1483 e fattosi poi Agostiniano all'età di 22 anni. L'origine della sua vocazione, dall'assassinio d'un suo amico al fulmine che poco mancò non lo colpisse, i suoi scrupoli, le sue agitazioni religiose, le sue paure di dannarsi, la sua vita di convento, il suo viaggio a Roma, il famoso passo di S. Paolo che a lui sembrò illuminatore, lo scandalo delle indulgenze, le tesi affisse alla Chiesa di Wittemberga, le dispute ardenti, i contraddittorî col Card. Gaetano e con Giovanni d'Eck, la scomunica, la partecipazione alla dieta di Worms, la ribellione, il matrimonio con Caterina von Bora, tutte le prime vicende del protestantesimo in Germania - dalla traduzione della Bibbia in tedesco alla morte del Riformatore — sono episodî, che Hartmann Grisar nei tre grossi volumi della sua splendida opera su *Luther* ha magnificamente descritto e serenamente esposto.

Ma io debbo lasciare tutto questo allo storico: e, per quanto riguarda la filosofia, mi limito a rilevare come i pensatori moderni, che nella Riforma vedono una tappa verso un sistema antitetico al pensiero antico, scorgono nelle varie cause preparatorie della rivoluzione protestante, nelle eresie e nelle tendenze mistiche che l'hanno preceduta, nella stessa evoluzione psicologica di Lutero, un unico spirito, che si manifesta sotto varie forme, ma celebra sempre i diritti dell'uomo e dell'individualità. Alcuni esempi basteranno a chiarire tale interpretazione, accreditata presso i filosofi di oggi.

I Concilî, innanzi tutto, appaiono a molti e, fra gli altri, a Francesco Fiorentino nel suo volume *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento*, d'una importanza superiore, per la filosofia, dello stesso Umanesimo. Questo ed altri fatti, come la venuta dei Greci fra noi, «sono occasioni esteriori: e quando bene si volessero valutare come cause, è chiaro che si riferiscono ad un fattore solo, al risveglio della civiltà grecoromana: nell'attività de' Concilî, nei problemi che vi si discussero, negli uomini che vi presero parte, è da cercare il fattore nuovo, da cui s'inizia la prima volta la filosofia del Rinascimento». E perchè? Per la ragione che la tesi della superiorità del Concilio sul Papa e l'altra della potestà derivante dal popolo, sono una negazione della trascendenza od un avviamento almeno verso l'immanentismo.

Un successo grande ebbero le idee di Occam nel secolo XIV fra i giovani teologi dell'*Alma Mater Parisiensis*. Fu l'Università di Parigi che preparò i Concilî di Pisa e di Costanza. Per prescindere dalle opere di Pietro d'Ailly e dalla sua linea di condotta a Costanza, basta rievocare la figura di Giovanni le Charlier de Gerson, che fu in un certo senso il padre del gallicanismo, quantunque diversi gesti nella sua vita possano apparire una prova in contrario e diverse accuse che gli sono state rivolte siano prive di fondamento.

Pur, infatti, concedendo che alcuni trattati attribuiti al celebre Cancelliere dell'Università di Parigi, non siano suoi, è un fatto che per il Gersone, se la Chiesa romana è indefettibile, il vescovo di Roma, però, non è il vescovo universale che gode d'un potere immediato su tutti i fedeli. Il Papa, benchè abbia un primato di diritto divino, ossia una supremazia monarchica istituita da Cristo soprannaturalmente e immediatamente, non è infallibile, ma può diventare eretico: ed in questo caso è lecito legarlo, imprigionarlo e gettarlo in mare. Quanto al Concilio generale, ispirandosi all'Occam, il Gersone proclamava la superiorità della Chiesa e del Concilio ecumenico sul Pontefice romano. Il Concilio generale può condannare e deporre il Papa. Non solo il Papa, anzi non solo i Cardinali e i Vescovi, ma gl'imperatori, e i principi ed un semplice cristiano possono in certi casi convocare un Concilio. I parroci stessi, che esistono, secondo lui, per diritto divino, essendo i successori dei 72 discepoli, a somiglianza dei vescovi che succedono ai 12 Apostoli, — debbono avere un voto deliberativo nel Concilio generale. Queste idee Gersone sostenne nelle sue opere, specie nel *De potestate ecclesiastica* e nel *De auferibilitate Papae;* ed in relazione ad esse si diportò al Concilio di Costanza, dove, coi delegati dell'Università di Parigi, reclamò non solo che i tre Papi contendenti dessero immediatamente le loro dimissioni, ma difese la superiorità dei dottori sui vescovi, chiedendo col d'Ailly che i dottori in teologia, in diritto canonico e in diritto divile avessero voce deliberativa e definitiva *in rebus fidei*. In un discorso famoso ad una Messa durante il Concilio, il Gersone affermò la facoltà per la Chiesa di ripudiare il Papa, l'obbligazione stretta del Papa di conformarsi alle deliberazioni del Concilio, il diritto della Chiesa di circoscrivere l'uso del potere apostolico. Egli prese parte, altresì,

alle sessioni che formularono i 4 noti articoli di Costanza, che voleva scolpiti sulle pietre di ogni chiesa. E in parecchi discorsi ritornò a ribadire le sue idee, reputando la dottrina opposta come una « pestifera perniciosissimaque doctrina ». Il suo opuscolo *Quomodo et an liceat in causis fidei a Summo Pontifice appellare seu eius judicium declinare* è un'altra prova delle sue teorie gallicane, che Bellarmino doveva poi energicamente contraddire. Finalmente le sue teorie mistiche, enunciate in numerosi lavori, la *experimentalis Dei perceptio* da lui preferita alla speculazione astratta, sembrano a molti un altro segno della individualità, che faceva sentire la sua voce. Non l'*autorità esterna*, ma la *vita interiore* del singolo: questi due concetti, che caratterizzano il Gersone, paiono confermare la tesi della filosofia moderna.

La quale, col Fiorentino, si appella ad un'altra figura di pensatore, che nei capitoli seguenti dovremo studiare: Nicolò Cusano, al Concilio di Basilea.

Il Concilio di Basilea trapassò, in certo senso, quello di Costanza nella restrizione del Papato romano: ad ogni sessione si tagliava un ramo, finchè non parve tempo di metter la scure alle radici dell'albero. Si dissanguò l'erario pontificio, levando le annate, le riserve, le dispense, le commende; si tolse, secondo una frase del Cusano, il modo di barattare carte con argento ed oro. Alle Chiese nazionali fu ridonata la libera scelta nella collazione de' beneficî, ed al Pontefice non era lecito intervenire, salvo nel caso che la elezione contravvenisse ai canoni. Il Cesarini (legato pontificio) assentiva » e nel libro del Cusano *De concordantia catholica* noi leggiamo: « Ogni potestà, tanto spirituale come temporale, si occulta potenzialmente nel popolo: quegli è per grazia divina preferito, che per comune consenso viene scelto.... In populo omnes potestates tam spirituales in potentia latent, quam etiam temporales et corporales ». E continuava il Cusano, sostenendo che « la Chiesa è sopra del Papa, come Cristo è sopra la Chiesa; lo Spirito Santo può ispirare i Padri di Basilea altrimenti di quello che al Papa possa sembrare. I canoni ecclesiastici han da esser fatti dal Concilio; le dispense han da essere fatte con l'assenso de' Cardinali. I Vescovi rappresentano la Chiesa universale, i Cardinali le singole nazioni: ai primi voleva affidato il Cusano il potere legislativo, ai secondi il potere esecutivo della Chiesa.

Che cosa rimanesse di proprio al Papa, oltre ad un primato di onore, non si vede facilmente. Il futuro Cardinale di San Pietro in Vincoli aggiunge, anzi, che il Papato non è necessariamente connesso con l'episcopato romano: potrebbe esser papa anche l'arcivescovo di Treviri, se fosse scelto; potrebbe perfino venir meno affatto il vescovado di Roma, senza che perciò mancasse il principato nella Chiesa »; ed egli concepiva la Chiesa come un organismo, di cui l'anima è il sacerdozio e il Sacro Romano Impero è il corpo.

In quel medesimo periodo di tempo appartiene l'altro trattato del Cusano: *Tractatus de auctoritate praesidendi in Concilio generali*, dove si ribadiscono le stesse dottrine e si insegna che « universali Concilio omnis christianus subest, etiam romanus pontifex »; ed è molto probabilmente d'allora anche lo scritto del Cusano, col quale impugnava l'autenticità della donazione di Costantino, come poco dopo fece in Inghilterra il Vescovo Pecock di Chichester, ultimo rappresentante del Wicleffismo, e da noi il Valla, nell'opuscolo citato.

Più ancora che in queste teorie della superiorità del Concilio sul Pontefice (difese tra gli altri anche dal Card. Zabarella — legato del Papa a Costanza — nel suo trattato *De jurisdictione imperiali* ed a Basilea da Enea Silvio Piccolomini, che, divenuto Pontefice, doveva poi ritrattare le sue idee), molti vedono una preparazione dell'individualismo religioso nelle correnti mistiche, alle quali così spesso anche Lutero ricorre nelle sue opere.

Intenso ed efficace fu l'influsso di Maestro Eckart di Hocheim, che cercava di giungere al cuore dei suoi uditori e di suscitarvi l'aspirazione più ardente e il bisogno intimo di Dio, verso il quale, come l'aquila verso il sole, si lancia l'anima cristiana. Nel 1329, due anni dopo la sua morte, Papa Giovanni XXII condannava 28 proposizioni a lui attribuite dai suoi discepoli, specie quelle che proclamano in termini troppo assoluti l'inefficacità delle opere esterne per la nostra santificazione e l'impotenza delle nostre formule e dei nostri concetti per esprimere gli attributi della divinità. Lutero ricorda i suoi insegnamenti ed anche i grandi mistici discepoli dell'Eckart, il Ruysbrock, il Taulero, Enrico Susone. Più che a questi, però, egli si riallaccia in realtà al falso misticismo della Società dei Fratelli del Libero Spirito, propagatasi in Ger-

mania verso la fine del secolo XIII, e che, come descrivono lo Jansenn, l'Hergenröther e Fernand Mourret nelle loro opere sulla Riforma, ebbero una triste fioritura di eccessi e trovarono la loro espressione dottrinale per opera di tre uomini di grande cultura: Bertoldo de Rohrbach, Giovanni Wessel e Giovanni Wesel d'Erfurt.

Quante volte, negli scritti di questi ultimi mistici, noi incontriamo la dottrina dell'inefficacità delle opere, della grandezza (superiore a quella del prete) di un laico mosso e ispirato dallo Spirito di Dio! Quante volte vediamo negata la gerarchia e proclamata la ispirazione individuale nell'interpretazione delle Scritture!

Il trattato anonimo *Deutsh Theologia*, che Lutero curò che fosse pubblicato in parte nel 1516 e poi completamente nel 1518 con una sua prefazione, insinuava tutte queste idee, che sembravano una liberazione dell'individuo dal dogma, dalla giurisdizione esterna, e lo ponevano in comunicazione col Dio presente in ogni anima senza bisogno di intermediari.

Le teorie di Giovanni Huss e degli Ussiti, con le loro applicazioni anarchiche, avevano rappresentato la stessa affermazione filosofica; così si dica di Giovanni Reuchlin, di Ulrico di Hutten, di Conrad Mutian, che non avevano fatto altro, con le loro diverse battaglie, se non mutarne le forme e rinvigorirne l'espressione.

In Inghilterra, — dove Giovanni Wicleff, applicando e diffondendo le idee di Occam, aveva preparato la dissoluzione del dogma e della disciplina, e dove alla fine del secolo XIV i Lollards avevano propugnato dottrine di ribellione all'autorità ecclesiastica e di democrazia spinta all'eccesso, - John Colet, formato alla cultura umanista dai maestri fiorentini, portava il nuovo soffio rivoluzionario: a Londra, nella casa stessa di Tommaso Moro, Erasmo nel 1511 scriveva il suo *Elogio della pazzia* e le sue diatribe contro la Scolastica, il Medio Evo, la teologia, i frati, i Papi, le immagini, la religione, le indulgenze, le prescrizioni della Chiesa riguardo alla Messa, al digiuno e alle astinenze; e con la sua propaganda per il trionfo dell'Umanismo e per la risurrezione dell'antichità, col suo atteggiamento di fronte al problema religioso dei suoi giorni, avrebbe potuto esser poi considerato come la più originale espressione dello stato d'animo di quei tempi, in cui l'individuo

reclamava e cantava la sua libertà. Lo stesso Tommaso Moro, così fermamente cristiano, quando nella sua *Utopia*, apparsa nel 1516, voleva che « i preti del regno d'Utopia » fossero eletti a scrutinio segreto, che nessuno venisse inquietato per le sue opinioni religiose e che tutte le religioni celebrassero il medesimo culto nel medesimo tempio, non faceva altro se non subire l'influenza dello spirito dominante.

In Francia, frattanto si verificava sotto altra forma lo stesso fatto. Col favore di Margherita d'Angoulême, sorella del re Francesco I e sotto il patronato di un vescovo, Guglielmo Briçonnet, un umanista erudito, Lefèvre d'Etaples, chiamato anche *Faber Stapulensis*, applicava alle Scritture il metodo delle scienze profane e le separava dalla Tradizione. Imbart de la Tour nelle sue opere sulla Riforma rammenta l'importanza che ebbe quest'idea del « ritorno al Vangelo ». Se l'Umanesimo aveva ritrovato i classici greci e latini, il cristiano del secolo XVI doveva ritrovare il Vangelo e secondo la parola d'ordine di Erasmo, doveva *Christum ex fontibus praedicare*. Prescindendo dalle intenzioni dei fautori, il *Nouveau Testament français*, le *Êpitres et Évangiles des 52 Dimanches*, i discepoli di Lefèvre che leggevano il Vangelo in francese, che poco parlavano di riti e di cerimonie esterne e si chiamavano « les évangélistes », quantunque, in gran parte, dovessero prendere in seguito — sull'esempio del Briçonnet — posizione contro la Riforma protestante, — formavano una corrente animata come quella di Lutero, con cui Lefèvre d'Etaples aveva relazioni personali di amicizia. Fu in quella schiera, del resto, che Farel fece le prime armi per preparare a Calvino la strada nella città di Ginevra. Il loro programma — d'una incorporazione nel Cattolicismo di alcune conquiste della Rinascenza e della cultura nuova — non era per sè condannabile dal punto di vista del domma e della disciplina: ma i filosofi moderni indicano anche in questo un altro fiore della stessa pianta, che aveva nome *individualismo religioso, affermazione della libertà umana, gesto di liberazione*. Lutero non è se non la sintesi di tutti questi sforzi e di questi accenni. La sua idea-madre non può essere colta, se ci si ferma alla superficie delle cause che hanno preparato la Riforma, senza giungere allo spirito che inspira tutti quei secoli.

Tale, a grandi linee, il significato storico attribuito dai

filosofi moderni al periodo preparatorio della Riforma. Noi lo discuteremo, dopo d'aver esposto il sistema del Riformatore.

***

Scrive l'Harnack, che Lutero « in una cosa sola fu il grande, il potente, il convincente, l'irresistibile maestro del suo tempo, il duce che condusse a termine la storia di un migliaio di anni, per indurre la sua generazione ad abbandonare i vieti sentieri passati per seguirne dei nuovi: — *egli fu grande per aver nuovamente scoperta la conoscenza di Dio, da lui derivata dal Vangelo, e cioè, da Cristo* ». « La fede vivente in Dio, che in Cristo rivolse alle anime dei poveri le parole: io sono la tua salvezza — *salus tua sum ego*, — la piena sicurezza che Dio è l'essere nel quale si può avere la piena fiducia, tale fu il messaggio di Lutero alla cristianità ».

1. — Nel silenzio della cella del suo convento, l'animo di Lutero, irrequieto, agitato, ansioso per la sua salute spirituale, — (così Adolfo Harnack ricostruisce quel dramma psicologico) — cercò « per mezzo di continue opere buone di propiziarsi il giudice rigoroso e di rendersi benevolo Iddio. Ma, pur adoperando tutti i mezzi suggeritigli dalla chiesa medievale, le sue tentazioni e le sue miserie non fecero che accrescersi.... Nel sistema di sacramenti e di pratiche, a cui si assoggettò, non potè trovare la sicurezza, la pace alla quale anelava e che solo può essere concessa dal possesso di Dio.... Tutti gli aiuti che gli venivano raccomandati gli si spezzavano fra le mani e la terra gli tremò sotto i piedi ». Fra tante tribolazioni, lentamente e dopo matura riflessione, dopo d'aver meditata la Scrittura e specialmente l'Epistola di San Paolo ai Romani, egli comprese dove stesse la verità e la potenza del Vangelo; capì che tutta la religione consiste in questo: *credere fiduciosamente di avere un Dio misericordioso*. In questo modo — come egli stesso esperimentò e predicò — è tolto l'interno dissidio nell'uomo, vinta l'oppressione di qualsiasi male, estinto il sentimento della colpevolezza, acquistata la certezza dell'indissolubile unione con Dio Santo, nonostante l'insufficienza delle opere umane ». « Ora — scrisse Lutero — io so e credo fermamente — e non ho timore di gloriarmene — che Dio, il sommo

e l'Ottimo — è mio amico e mio padre — e che in ogni evento — Egli sta alla mia destra — e calma le onde e le tempeste — e tutto ciò che può recarmi dolore ».

La fede, quindi, per Lutero non significava l'adesione ad un certo numero di dottrine o di fatti storici; ma era la fiducia in Dio, la certezza del perdono dei peccati e, di conseguenza, la personale e continua sottomissione a Dio, Padre di Gesù Cristo, che trasforma e rinnova tutto l'uomo. È qualche cosa di vivente, di attivo, che rende l'uomo giocondo e felice verso Dio e verso tutte le creature. Essa è la vera « liberazione » del cristiano, che non consiste in una libertà di fare o di non fare una cosa, ma nella certezza di dominio sul mondo e su tutti, in quanto se Dio è con noi, nessuno può esser contro di noi. Nulla teme l'anima allora: « Impossibile est ut non laetetur qui sperat in Domino; etiam si fractus illabitur orbis, impavidum ferient ruinae », esclamava Lutero. « La fede — soggiungeva nella prefazione dell'epistola ai Romani — è un'opera divina in noi, per mezzo della quale veniamo mutati e rigenerati da Dio.... È veramente una potenza attiva, vivente, potente, alla quale torna impossibile non renderci continuamente buoni.... È una fiducia vivente, deliberata, confidente nella grazia di Dio, tanto certa da metterci in grado di affrontare mille morti. Siffatta confidenza e conoscenza della divina grazia ci rende giocondi, intrepidi, amici di Dio e di tutta la creazione ».

2. — Cos'è allora la *giustificazione?* È forse essa il prodotto delle nostre opere buone, delle nostre espiazioni e mortificazioni, dei Sacramenti che in noi producono la grazia *ex opere operato?* Evidentemente nulla di tutto questo. Mentre, scrive il Dilthey, « la giustificazione esperimentata interiormente dall'uomo medievale era il corso di una corrente obbiettiva di forze che scendeva nel credente dal mondo trascendente, per mezzo dell'Incarnazione, pei tramiti delle istituzioni ecclesiastiche, della consacrazione del sacerdote, dei sacramenti, della confessione e delle opere »; mentre là « si trattava di qualche cosa che avveniva in connessione con un regime soprasensibile », *la giustificazione per la fede*, invece, di cui Lutero fu internamente consapevole, era « l'esperienza personale del credente, che ha la sicurezza della grazia di Dio, esperienza derivata dall'appropriazione dell'opera di Cristo ». Quindi — prosegue l'Harnack

– « nel sistema della giustificazione Lutero esprime con grande chiarezza e precisione i seguenti pensieri: 1) che per noi tutti gli attributi di Dio si raccolgono nel suo attributo della giustizia, mediante il quale ci rende giusti (e che abbraccia perciò, al tempo stesso, la grazia, la verità, la misericordia e la santità); 2) che chi opera è Dio e non l'uomo; 3) che tutta la nostra relazione con Dio dipende da Cristo, « propter Christum », poichè la giustizia di Dio alla salute (justitia ad salutem) è la sua azione per opera del vangelo, e cioè per opera di Cristo; è la giustizia di Cristo « justitia Christi » nella quale Egli ci vede e imputa a noi la giustizia di Cristo (imputare justitia Christi) e per Cristo (propter Christum); 4) che la giustizia di Dio, quale ci apparisce nel vangelo, produce l'una e l'altra cosa, tanto la morte che la vita, e cioè, il giudizio e la morte del vecchio uomo, ed il risveglio del nuovo; 5) che la giustificazione avviene per mezzo della fede; producendo, cioè, la fede, quest'ultima non è corrispondenza dell'azione umana ad un atto divino, ma piuttosto il mezzo di cui Dio si serve per produrre la giustificazione ed applicarla a noi; 6) che la giustificazione altro non è che il perdono della colpa, e che in questo perdono tutto consiste, cioè la vita e la beatitudine; 7) che perciò la giustificazione non è il principio, ma è al tempo stesso principio, mezzo e fine; poichè come la sua esistenza dipende dalla fede, così è soggetta alla legge della fede, la quale produce tutti i giorni un principio, e perciò tutti i giorni è nuova, perchè rinnova continuamente la gratuita remissione (gratuita remissio), ma è pure tutta intera la fede, qualora una sincera penitenza trovi il conforto in Dio; 8) che la giustificazione è l'una e l'altra cosa, cioè l'esser giusto e il diventar giusto; è la prima, in quanto per la fede, che produce il perdono dei peccati, l'uomo diventa realmente giusto al cospetto di Dio; è la seconda, perchè solo la fede, che è diventata certa del suo Dio, può produrre opere buone. In questo senso la fede è certo un atto di iniziazione, e cioè il principio dell'opera dello Spirito Santo nell'anima; tuttavia, questo non si deve prendere nel senso che significhi qualche cosa di interno all'uomo, mediante un nuovo processo, da aggiungersi alla fede; piuttosto, la fede è il principio nello stesso senso in cui l'albero è il principio del buon frutto. Lutero non ebbe mai un pensiero differente, o meglio egli unì la fede alle opere buone, ancor più

strettamente di quanto lascerebbe supporre la metafora succitata; giacchè per lui la fede è sempre la rigenerazione (regeneratio), e quest'ultima è una conseguenza della prima, per modo che, contemporaneamente alla fede, ha principio quella vita pratica e quell'irrequieta gioconda attività, in cui si cerca di servir Dio colla devozione del fanciullo (« le opere buone si compiono spontaneamente »). Se il « timore, l'amore e la fiducia » non sono semplici risultati della fede, ma la fede stessa, allora anche il frutto è implicito nell'albero e vien dato con esso. Lutero non pensò mai ad una fede che non fosse già in sè rigenerazione (regeneratio), vivificazione (vivificatio), e perciò opere buone; ma per un altro lato, in ogni dubbio, in ogni incertezza ed ansietà, non si trova rifugio, se non nel pensiero della fede che « non è se non fede » (nihil nisi fides); in altre parole noi siamo giustificati dalla sola fede, che è basata sul perdono dei peccati. Questa per Lutero, continuò ad essere la cosa più importante; giacchè solo questa fede ci assicura la certezza della salute ».

3. — Ecco la vera religione, il vero Cristianesimo: un rapporto immediato con la divinità, trasferito nel mondo interiore. Il Cattolicismo, dicono i Protestanti, aveva dimenticato tutto questo e l'aveva sostituito con la teologia, col suo aristotelismo scolastico, col Papa, coi Vescovi, coi Concilî, col ritualismo e col sacramentalismo, con tutto, cioè, il bagaglio di una vita esteriore. Lutero fa appello alla Sacra Scrittura ed in particolar modo al Nuovo Testamento, alla parola di Dio compresa con rettitudine di coscienza, che non dev'essere adulterata, nè manipolata, ma interpretata nel senso letterale e piano dai singoli individui, non dall'autorità. « Dev'essere per noi cristiani fermo ed inconcusso, che la Santa Scrittura è una luce spirituale più chiara del sole, specialmente in ciò che riflette la nostra salute ». La sostanza della Scrittura, il « vangelo secondo la pura comprensione », il « puro vangelo », la « pura parola di Dio », le « promesse di Dio » (promissiones Dei), la testimonianza di Cristo, il complesso delle « consolationes in Christo propositae », ci insegnano la grande verità ricordata. Nessun uomo e nessuna Chiesa ha il monopolio dell'interpretazione della Bibbia; tuttavia non v'è che un modo di interpretarla rettamente, ed è di considerarla tutta in relazione alla grande verità centrale della giustificazione per mezzo della fede.

4. — Dato questo, quale dev'essere la visione della vita? Innanzi tutto, nessun terrore del peccato. « Del peccato la fede sa che esso consiste supremamente e perciò esclusivamente nella mancanza di timore, di amore e di fiducia in Dio. Perciò tutti gli uomini, al cospetto di Cristo e separatamente da Cristo, sono peccatori, perchè (certo per loro colpa) non conoscono Dio, od almeno lo conoscono solo sotto l'aspetto di giudice terribile, e perciò non lo conoscono com'Egli vuol esser conosciuto.... Il peccato in ogni peccato e la colpa in ogni colpa è l'empietà nel senso stretto della parola, vale a dire è la miscredenza che non è più in grado di avere fiducia in Dio ».

Appunto perchè la giustificazione viene solo dalla fede in Dio, ossia dalla fiducia in Lui, Lutero contro Erasmo — difensore del libero arbitrio — pubblicò il suo *De servo arbitrio*, e non solo negò la libertà umana, ma enunciò la sua dottrina sulla predestinazione. Queste due teorie — il determinismo e la predestinazione — non sono che un'espressione dell'esclusiva efficacia della grazia di Dio. Se noi fossimo liberi e non fossimo già predestinati al paradiso o all'inferno, dovremmo dire che la giustificazione e la salvezza dipende in parte dalle opere nostre (o anche dai sacramenti ricevuti).

Da ciò, però, non segue una degradazione dell'uomo, secondo Lutero. I suoi avversarî — dice l'Harnack — « col loro libero arbitrio fecero della Chiesa e degli uomini altrettanti schiavi; nella sua confessione dello *schiavo arbitrio*, vale a dire nella sua certezza della giustificazione per la fede, Lutero trovò la libertà ed il coraggio di sfidare tutto il mondo. Quivi ha radice quello che viene comunemente detto l'individualismo del protestantesimo, ed al quale giustamente si annette grande valore: per mezzo di Dio, il cristiano è un essere indipendente, che di nulla abbisogna; egli nè è schiavo di una legge, nè dipende dagli uomini » e tutta la vita sua viene allietata.

Martin Lutero, « essendo persuaso che dall'uomo Iddio non vuole altro che la fiducia, ebbe anche dalla posizione del cristiano nel mondo un concetto affatto diverso di quello degli austeri monaci dei secoli precedenti. Poichè i digiuni e l'ascetismo non hanno alcun pregio al cospetto di Dio e non giovano affatto al prossimo; poichè Dio è il creatore di ogni cosa, il meglio che l'uomo possa fare è starsi in quel posto in cui Dio lo ha collocato. E da questa tesi Lutero ricavò una contentezza

e fiducia nell'ordine delle cose di quaggiù, che contrastano colla sua tendenza all'ascetismo e finiscono col vincerla. Così egli pone la massima decisiva che tutte le condizioni umane — l'autorità, il matrimonio e via dicendo, fino alla condizione servile — sono volute da Dio e sono di conseguenza vere condizioni spirituali istituite per il servizio di Dio: una brava fantesca vale più di un monaco in contemplazione. Al cristiano non bisognano artifizî e sottigliezze per trovare la sua via; basta che eserciti la pazienza e l'amor del prossimo nella condizione in cui Dio lo ha posto. Di qui risulta per lui l'idea del diritto per se stante di tutti gli istituti e poteri del mondo; non è vero che bisogni unicamente tollerarli, e che soltanto dalla chiesa essi siano investiti di una specie di diritto da esistere; no, essi hanno il loro proprio diritto e costituiscono il campo nel quale il cristiano manifesta il suo amore e la sua fede; essi devono essere rispettati anche quando intorno ad essi non si conosca la rivelazione di Dio nell'evangelo. Così l'uomo che per suo sentimento personale non domandava nulla al mondo, l'uomo che non viveva che per la vita eterna, liberò l'umanità dall'ascetismo. Egli è il vero fondatore della vita dei nuovi tempi; egli ha dischiuso agli uomini la libera visione del mondo, ed ha dato loro la quiete della coscienza in ogni sorta di lavoro terreno. Questo è il frutto dell'opera sua; egli non mondanizzò la religione: la concepì in modo così profondo e severo, da farla penetrare dappertutto, nello stesso tempo in cui era liberata da ogni esteriorità ».

Così scrive l'Harnack nell'*Essenza del Cristianesimo;* e nella sua *Storia dei dogmi* prosegue: « Incommensurabili furono gli effetti (della Riforma), poichè d'un tratto la religione venne liberata da ogni unione con quanto le era estraneo, riconoscendo il diritto indipendente della sfera della vita naturale. Su quella grandiosa costruzione che siamo soliti chiamare Medio Evo, su quel caos di elementi e forme instabili e miste, cominciò ad aleggiare lo spirito della fede, ormai conscio della sua propria natura e quindi anche dei suoi limiti. Sotto il suo soffio tutto si accorse del proprio diritto di affermarsi, principiando a lottare per uno sviluppo indipendente. Proclamato ed applicato il vangelo, tutto il resto per il Riformatore andava da sè. Egli non pretese se non di insegnare al mondo quale fosse la natura della religione; ma mentre indagava in quale campo

essa potesse esplicare il suo carattere particolare, proclamava pure il diritto di tutte le altre cose: *la scienza* veniva a cessare di esser messa al bando dell'autorità ecclesiastica, obbligata com'è ad indagare il proprio oggetto con metodi puramente profani; *lo Stato* cessa di essere una disastrosa combinazione di compulsione e di bisogni, fatto apposta per appoggiare le pretese della chiesa, per diventare l'ordine sovrano della pubblica vita sociale, che ha per base la famiglia; *il diritto* cessa di essere una cosa indefinibile, uno strano miscuglio ondeggiante tra il potere del più forte e la virtù del cristiano, per esser una norma indipendente fatta per regolare le relazioni, custodita dalla civile autorità, un ordine divinamente stabilito, sottratto alle influenze della chiesa; *il matrimonio* cessa di essere una specie di concessione fatta dalla chiesa alla debolezza, per diventare l'unione dei sessi, istituita da Dio, libera da ogni sorveglianza ecclesiastica, e scuola di elevatissima moralità; *la cura dei poveri e l'attiva carità* cessa di essere un'opera unilaterale compiuta per assicurarsi la salvezza, onde diventare un libero esercizio, un libero servizio a favore del prossimo, un servizio che fa unico suo scopo e ricompensa l'aiuto ai bisognosi. Ma, sopratutto, *la vocazione profana o civile*, che dir si voglia, la semplice attività frammezzo ai famigliari e dipendenti, frammezzo agli affari e nell'ufficio cessa di esser rimirata con sospetto, come occupazione che allontana dal pensare al cielo, per diventare il vero campo spirituale, il campo in cui rivelasi la fiducia che si ripone in Dio, la propria umiltà ed il proprio spirito di preghiera, cioè, lo spirito del carattere cristiano radicato nella fede ».

5. — Sarebbe facile seguire passo passo tutte le teorie di Lutero e mostrare come esse — dalla sua dottrina sulla Trinità e sulla Redenzione sino a quella sui Sacramenti e sulla Chiesa — si ispirano sempre all'unico pensiero fondamentale, della giustificazione mediante la fede. È da questo *Standpunkt* che si comprende tutto il sistema positivo del Riformatore ed anche tutte le sue condanne a proposito del Cattolicesimo.

Se il Cristianesimo si riduce alla parola di Dio ed alla fede, all'esperienza interna che da questa deriva, crolla tutta la dogmatica cattolica; il culto, sia individuale, che collettivo, il ritualismo, il sistema gerarchico e sacerdotale della Chiesa, l'autorità dei Concilî e di tutta la tradizione ecclesiastica, ogni

forma di devozione esterna, i sacramenti in quanto vengono concepiti come strumenti per la grazia, tutto questo è distrutto. Ogni cristiano è un sacerdote; nessuno ha bisogno di intermediario fra Dio e lui, nè gli occorrono segni sacramentali; la fiducia in Dio per i meriti di Cristo gli basta: tutto il resto è inutile e dannoso. « E con quale inesorabile energia — esclama l'Harnack — Lutero trasse quivi le sue conclusioni, compresa quella che il Papa è l'Anticristo; e con quale *verve* attaccò il « grasso, il burro, il catrame » di cui la chiesa unge i suoi maghi ed ipocriti; con quale linguaggio descrive l'ordine della chiesa, il diritto canonico, il potere del papa che dice abominazione della desolazione nel luogo santo! »

Ecco il vero Lutero, la vera anima di Lutero, ciò che è vero di lui, — continua lo stesso scrittore; — nessuno oggi può « avere ancora il coraggio di sostenere *tutto Lutero* colla crudezza della sua superstizione medievale, colle fragranti contraddizioni della sua teologia, colla logica manchevole dei suoi argomenti, cogli errori della sua esegesi e la crudezza e la barbarie della sua polemica »; ma, ciò nonostante, egli è un grande che non muore per la sua idea centrale, per quella *fede* che paragonava alla pupilla degli occhi suoi, per « la certezza di Dio, che Gesù Cristo chiamava suo Padre e che è anche il Padre nostro ». Egli restituì alla fede la sua sovranità, dopo tutte le incertezze del Medio Evo e dopo tutti gli errori dell'Umanesimo; e per questo la sua non fu soltanto una *Riforma*, ma una vera *Rivoluzione*. « Quando Lutero bruciò la bolla pontificia, compì un atto rivoluzionario, rivoluzionario non nel senso tristo della parola, cioè nel senso di ribellione contro una legge positiva che sia nello stesso tempo legge morale, ma nel senso di una violenta affermazione contraria ad una condizione legale esistente ». « Egli è il vero fondatore della vita dei nuovi tempi; egli ha dischiuso agli uomini la libera visione del mondo, ed ha dato loro la quiete della coscienza in ogni sorta di lavoro terreno. Questo è il frutto dell'opera sua: egli non mondanizzò la religione, ma la concepì in modo così profondo e severo, da farla penetrare dappertutto, nello stesso tempo in cui era liberata da ogni esteriorità ».

A queste parole dell'Harnack i filosofi contemporanei aggiungono che a Lutero bisogna pensare da chi segue lo svolgersi del pensiero moderno, sia che ci troviamo dinnanzi alla religio-

sità di Schleiermarcher o al sistema di Albrecht Ritschl. Egli, affermatore energico della sovrana potenza dello spirito e della virtù liberatrice della fede, ha preparato la separazione fatta da Kant nelle *Critiche* fra il mondo della credenza e il mondo della scienza, fra il determinismo assoluto nell'ordine fenomenale e la libertà dell'ordine noumenale. Le sue diatribe contro la ragione, che fra breve ricorderò, preludiano al futuro scetticismo ed alla *Critica della Ragion pura*. La sua concezione dello Stato sarebbe stata abbracciata in seguito e sarebbe divenuta trionfatrice. Nello spirito umano, unito strettamente al suo Dio, Giorgio Hegel vedrà l'unità di Dio con l'uomo, dell'ideale col reale e giungerà all'immanenza assoluta. Sono tutte conseguenze sgorganti da un'unica fonte: la religione dell'interiorità pura, che si traduceva in una affermazione solenne dell'indiiviiduo, o meglio, dell'individualismo.

***

Se ora vogliamo passare ad un giudizio critico di questa religione dell'interiorità, di questo processo di interiorizzazione, che — secondo alcuni pensatori di oggi — ha dato un'altra scossa formidabile all'antica metafisica già tremante e pericolante, mi pare, innanzi tutto, che, prescindendo dalle apparenze, la dottrina di Lutero non è per nulla affatto da considerarsi come un'affermazione dell'*uomo*, dell'*individualità*, dell'*interiorità*.

Cominciamo a constatare un fatto. Il luteranesimo fu un germe, che, sviluppandosi, mostrò come esso « contenesse nella sua propria forma — per dirla con un fervido ammiratore di Lutero, Rudolf Eucken — un'aspra contraddizione, che a lungo andare doveva prorompere ». Da quel germe ebbero origine le due correnti del protestantesimo, che dividono quest'ultimo insanabilmente, la corrente liberale e la corrente conservatrice.

La corrente liberale — di cui l'Harnack è un forte rappresentante — dinnanzi alla nuova religione dell'interiorità osserva che invece d'una religione senza dogmi, senza sacramenti, senza sacerdoti, Lutero:

a) « Accettò i dogmi antichi ed accolse anche dogmi nuovi.... Per questa via non si poteva togliere di mezzo l'intel-

lettualismo; ed infatti si formò *ex novo*, come necessaria alla salvezza, una dottrina scolastica », e fiorì una dogmatica, che si presentò « come un sistema estremamente complicato: non una nuova costruzione, ma una modificazione dell'antica costruzione patristico-scolastica ».

Fra i « non pochi elementi teoretici della speculazione cristiana, che Lutero credette necessario conservare » e fra le sue speculazioni teologiche, basterà ricordare il mistero della Trinità e la dottrina cristologica. Lutero, fra l'altro, « concepì l'unità della divinità e della umanità in Cristo con un vigore, che tale non si riscontra in alcun teologo prima di lui »; e questa dottrina delle due nature lo impegolò — scrive l'Harnack — « in quel cumulo di miserabili speculazioni sull'ubiquità del corpo di Cristo, che vennero portate alle vette più supreme dell'assurdità scolastica ». Così pure accolse la dottrina del peccato originale, quello dello stato primitivo e via dicendo.

b) Lutero, che la grazia riduceva alla remissione dei peccati ottenuta mediante la certezza del Dio di misericordia, « è lo stesso uomo — prosegue l'Harnack — che si lasciò irretire in deplorevoli controversie intorno ai mezzi della grazia », correndo « pericolo di scambiare nuovamente il suo elevato concetto della grazia col concetto cattolico ». Egli, ad esempio, sostenne il valore del battesimo dei bambini: ora « se il principio fondamentale evangelico e luterano è valido, se la grazia e la fede (o fiducia) sono inseparabilmente unite..... allora il battesimo dei bambini per sè non è un sacramento, ma una pratica ecclesiastica. Se è un sacramento nel senso stretto della parola, allora il principio non è più valido ». Lutero cercò di sfuggire al dilemma, dapprima facendo appello alla fede dei padrini e dei genitori; poi alla fede inconscia! E « per il modo con cui Lutero concepì la dottrina della Eucaristia, egli è responsabile del fatto che nella sua cristologia, nella sua dottrina dei sacramenti, nel suo dottrinarismo e nella falsità del modello da lui dato per giudicare le divergenti dottrine e dichiararle eretiche, la chiesa luterana posteriore minacciò di diventare una miserabile imitazione della Chiesa cattolica ».

c) Lutero alla fede interiore diede una base esterna: la Scrittura e specialmente il Vangelo. L'interiorità venne

ad urtare contro il biblicismo luterano e contro l'autorità, non più della Chiesa, ma di Lutero.

« La vita religiosa — mi si consenta una lunga citazione dell'Eucken — doveva essere fondata su d'un rapporto immediato con Dio e così trasferita del tutto nel mondo interiore. Ma nel tempo stesso doveva ad ogni costo evitarsi che cadesse sotto il dominio dell'arbitrio subbiettivo e così declinasse dalla verità; si esigeva a buon diritto un fatto incrollabile che consolidasse la vita interiore e le servisse d'appoggio nella sua lotta contro le forze ostili. Noi oggi cercheremmo questa realtà superiore di fatto nell'ambito stesso della vita dello spirito, in un grado più alto, in una rivelazione più immediata della realtà divina. Ma date le condizioni storiche, Lutero non poteva cercare quel dato di fatto, quell'appoggio sicuro altrove che in un fatto storico, cioè appartenente alla storia e storicamente tramandato. Questo fatto trovò egli nell'incarnazione e nel sacrificio di Cristo, fatto che doveva, non ostante la sua assoluta inesplicabilità razionale, non solo essere certo in se stesso, ma anche esserci garantito da testimonianze sicure in modo da escludere ogni dubbio. Onde l'esigenza di prove e di conferme assolutamente certe. E lì trovò questa certezza obbiettiva innanzi tutto nella *Bibbia* che è la « parola divina », poi anche nella concorde dottrina del Cristianesimo antico ed infine nei sacramenti. Ogni interpretazione subbiettiva, ogni costruzione concettuale doveva essere esclusa. Così diventa uno dei canoni della Riforma *la fede nell'autorità incondizionata della Scrittura* e la limitazione dell'interpretazione al senso letterale e piano della stessa.... Tutto questo contiene una contraddizione, che la decisione dittatoria della sua volontà possente ben poteva soffocare, ma non superare. Dove la vita religiosa è riposta in un rapporto immediato con Dio, l'elemento storico può ben essere un mezzo indispensabile di eccitamento e di educazione, ma non deve, in quanto non può essere immediatamente rivissuto, entrare come elemento costitutivo della fede. E quando, come Lutero, la salute spirituale è collegata strettamente con un fatto storico, ne sorge una qualità funesta che si estende a tutto il sistema. Allora la fede non è più solo la fiducia incondizionata di tutta l'anima nell'amore e nella grazia infinita, ma anche l'adesione compiacente ad una somma di dottrine autoritativamente trasmesse e repugnanti

alla ragione; la parola divina non è più solo l'azione salvatrice stessa di Dio, ma anche la sua constatazione documentaria nei Sacri Libri. Questo asservimento della vita religiosa con la sua interiorità pura a qualche cosa che non può essere oggetto di esperienza immediata fu origine di nuove forme di dura oppressione spirituale. Anche la posizione storica di Lutero cadde per questa via in un'aspra contraddizione, dovendo egli pur mantenere, nell'ambito delle sue convinzioni e delle sue idee sotto forma lievemente mutata, qualche cosa di ciò che combatteva duramente altrove. Egli voleva la liberazione dall'autorità ecclesiastica e dovette introdurre di nuovo una qualche autorità; aspirava a levarsi sopra ogni forma di intellettualismo e cadde in un nuovo intellettualismo, solo ponendo, in luogo della speculazione e della mistica, una scienza di dati storici, anzi correndo pericolo anch'egli di trasformare la chiesa in una semplice comunione dottrinale, in una pura scuola della Parola divina letteralmente intesa; egli aveva attaccato Roma in nome della libertà e della spiritualità e dovette ben presto aspramente e non sempre umanamente e non giustamente propugnare l'obbedienza ed il rispetto del senso letterale contro i mistici, gli anabattisti, i fanatici, gli entusiasti. L'appello allo spirito nel cui nome egli era sorto era rimproverato come una colpa. Il protestantesimo ecclesiastico va incontro per conseguenza alla contraddizione di avere iniziato nel suo impulso primitivo ed interiore una grande rivoluzione storica, per ricadere poi, nell'esecuzione, sotto l'influenza di quei medesimi sistemi, che esso si era proposto di oppugnare e di rovesciare. Lutero stesso si era, del resto, fermato ad una posizione intermedia, abbastanza arbitraria, che venne imposta tirannicamente anche agli altri; e *questo erigere per sempre la convinzione propria d'un individuo a criterio universale*, questo imporre rigorosamente a tutti in antecedenza i risultati ultimi, bollando come delitto ogni divergenza, diventò una nuova, durissima oppressione delle coscienze».

d) Per questi motivi, conclude l'Harnack, doveva imporsi necessariamente a Lutero l'idea della *vera* Chiesa. «Noi siamo la *vera* Chiesa, perchè abbiamo la *vera* dottrina». Di qui anche il concetto di Chiesa, di ortodossia, di scuola della fede. «Ma dato che la chiesa sia una scuola, allora la distinzione in essa di coloro che sanno da coloro che non sanno viene ad esser

fondamentale »; in altri termini (nonostante che Lutero non lo volesse) doveva sorgere una chiesa discente ed una chiesa docente, coi relativi teologi e pastori.

Queste constatazioni inducono i protestanti liberali a riconoscere che Lutero non ha dedotto dalla sua scoperta tutte le conclusioni che necessariamente dovevano scaturire. Distinguono, perciò, in Lutero l'anima eterna di verità, il principio della fede, la scoperta dell'interiorità religiosa; ed i frammenti antichi, minaccianti di rovinare la nuova costruzione. E qui entrano in scena i varî atteggiamenti dei fautori di questa corrente, e, fra l'altro, la concezione pragmatistica harnackiana, che invita a « rispondere con un sì od un no all'alternativa: l'antico dogma (il cattolicismo) od il cristianesimo semplicemente pratico ».

Un simile giudizio mi pare che non regga; ed anche quest'ultima tesi pragmatista non è filosoficamente sostenibile. Nell'anima stessa della dottrina di Lutero, nello stesso cuore della sua pretesa scoperta, stanno, come conseguenze, i punti accennati, che al protestantesimo liberale sembrano inconciliabili col principio dell'interiorità.

Non resta, infatti, più nulla di Lutero, se a lui si toglie la teoria della giustificazione, mediante la fede in Dio per i meriti di Cristo. Orbene, questa dottrina importa proprio: 1.° una *dogmatica*, su Dio, su Cristo, sull'Incarnazione, sulla Trinità, sulla grazia, sulla giustificazione; 2.° il valore divino della *Scrittura* — perchè altrimenti la dottrina iniziale e fondamentale manca di ogni e qualsiasi base — e una dottrina sull'inspirazione; 3.° un'*autorità* — sia pure di Lutero solo — per decidere se viene interpretata bene o male la Parola di Dio, in relazione almeno almeno a tutte le dottrine essenziali contenute nella teoria della giustificazione mediante la fede; 4.° il *sacramentarismo*, perchè altrimenti i bambini che muoiono prima della ragione andrebbero tutti all'inferno; 5.° i teologi, i Pastori, la Chiesa docente, che devono conservare l'ortodossia, e così si vada dicendo. L'interiorità luterana inchiudeva necessariamente una religione dell'esteriorità e non poteva farne a meno. E se essa anche fosse ridotta puramente a questo: l'*anima* e *Dio*, senza alcuna idea di giustificazione, di grazia, di paradiso, di inferno, di peccato originale, di Scrittura, anche in questo caso il « cristianesimo pratico » harnackiano non basterebbe:

sarebbe ancora necessario sapere cosa si intende per « Dio », per « anima », per « relazioni » fra Dio e anima; e per far questo, non vi è altro metodo, se non quello dell'antica ed abborrita Scolastica, vale a dire, la filosofia, l'elaborazione concettuale della realtà.

La corrente conservatrice protestante ha, quindi, ragioni da vendere quando accusa i razionalisti di voler snaturare il luteranesimo; sbaglia solo quando vuol custodire integralmente il pensiero di Lutero, considerandolo come una religione dell'interiorità, opposta alla religione dell'esteriorità.

Se, infatti, noi sottoponiamo alla disamina filosofica il sistema luterano, l'*uomo* appare distrutto e con l'*uomo* ogni principio di interiorizzazione.

a) In primo luogo, è indubitato che di fronte alla *ragione* ed al suo valore, Lutero prese posizione di battaglia.

Egli aveva subìto l'influsso nella sua giovinezza del nominalismo, per opera sopratutto del suo maestro, Gabriel Biel. Occam fu da lui ammirato, San Tommaso disprezzato. Rovinando il valore dei concetti, riducendo la conoscenza del reale all'individuale, e nello spirito subordinando la potenza della ragione alla potenza della volontà: spinto dalla concezione della corruzione *integrale* della natura e dalla preoccupazione di annientare l'*uomo* per far grande *Dio:* ossessionato dall'idea che noi non siamo che peccato e che in noi nulla c'è di bene se non la grazia, frutto della fede, Lutero doveva giungere al disprezzo della ragione ed alla sua famosa tesi: « Tutto ciò che v'è nella nostra intelligenza è errore ». La ragione è per lui « la prostituta del Diavolo »; solo la rivelazione deve aiutarci, non le forze della nostra mente. La Parola di Dio, contenuta nella Scrittura è tutto; la nostra mente è nulla; Dio è tutto; l'uomo è niente. L'adesione intima e cordiale, la fiducia, la credenza alla rivelazione di Dio è la nostra unica salvezza. Non aristotelizziamo la fede, raccomandava Lutero: essa porta la sua evidenza in sè. « Da due parti — secondo l'Eucken — Lutero doveva lottare: contro la superstizione romana che troppa parte fa all'uomo ed alle opere, e contro il soggettivismo della speculazione greca. Certo la lotta contro il romanismo ha il primo posto nella coscienza, ma l'opposizione all'elemento greco non è meno recisa. Questo ha, secondo Lutero, riempito il Cristianesimo di elementi speculativi stranieri, spe-

cialmente aristotelici e neoplatonici, e così non solo l'ha deformato nei particolari, ma ne ha trasformato altresì la totalità in una pura dottrina, in una filosofia. Al posto della religione è subentrata la speculazione; la ragione umana si è impadronita degli eventi fondamentali, foggiandoli a suo talento, e le cose più serie minacciano di dissolversi in un gioco della fantasia quando si conceda all'interpretazione allegorica di spaziare a suo talento. Questa interpretazione con la sua teoria delle diverse verità eccita nel più alto grado il senso piano della verità, che è in Lutero, alla più recisa contraddizione; con energia estrema egli vi contrappone la constatazione semplice del fatto e della verità letterale. La tendenza storica bandisce qui ogni speculazione filosofica; la tendenza a restaurare il carattere fondamentale etico del cristianesimo si oppone ad ogni forma di intellettualismo ». E per questo, non solo Lutero fu un grande nemico della Scolastica, ma di ogni filosofia. « È a buon diritto — diceva — che l'apostolo al terzo capitolo della lettera ai Colossesi, parla contro la filosofia.... Se egli ammettesse che ce n'è una utile e buona, egli non la condannerebbe in un modo assoluto ». Così riferisce lo Scheel nei suoi *Dokumente zu Luthers Entwickelung bis 1519.*

Magnifica interiorità celeste, che comincia a spegnere in noi la prima fonte dell'interiorità, la ragione! Sorprendente e strana affermazione dell'*individuo*, dell'*uomo*, che nega ciò che costituisce l'essenza stessa umana, vale a dire la razionalità!

b) Dopo d'aver colpito la ragione, Lutero colpisce la volontà e la libertà.

Il principio fondamentale, comune a tutta la Chiesa ed ai Padri, era stato enunciato da S. Agostino: « Da ciò che l'Apostolo ha scritto che Dio opera in noi il *velle* ed il *perficere*, il volere ed il fare, non si conclude che il libero arbitrio sia in noi distrutto ». Semplicemente opposta è la tesi di Lutero: dal suo *Commento all'Epistola ai Romani* del 1515 al trattato *De servo arbitrio* del 1526 od alla sua polemica contro Erasmo, Lutero proclama sempre il determinismo.

Il peccato originale ha reso schiavo l'uomo. Fra il bene ed il male, non v'è possibilità di scelta sotto la legge del peccato. Il peccato è « invincibile ». « Prima d'essere rinnovato in questa nuova creatura nella quale regna lo Spirito, l'uomo non fa nulla, nulla tenta che possa prepararlo a tale rinnova-

zione ed a tale regno ». E « l'uomo rinnovato nulla fa, nulla tenta per perseverare nel suo stato ». Egli *subisce* la forza misteriosa che lo fa volere ed amare. La grazia è tutto; da parte nostra non abbiamo nessuna libertà. « Tutto ciò che si fa in noi è l'opera d'una pura necessità ».

L'idea che domina tutta l'esperienza e tutto il sistema di Lutero è l'idea della *concupiscenza invincibile:* la concupiscenza, che è il peccato originale, nasce con l'uomo, corrompe e perverte interamente la sua natura, fa di tutte le sue opere delle opere cattive, riduce il matrimonio alla fornicazione, la scienza all'errore, gli atti buoni a peccati ed a peccati mortali (perchè tali sono tutti i peccati). Già nel 1518 Lutero nella decimaterza tesi di Heidelberg proclamava: *Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo.* Nelle *Resolutiones* del 1519 insegnava che il libero arbitrio non esiste neppure nello stato di grazia, poichè la grazia muove la volontà come una cosa e fa dell'anima un automa. Nel *De servo arbitrio* poi del 1525 contro Erasmo scrisse che « tutto ciò che noi facciamo, tutto ciò che avviene, anche quando ci sembra contingente, accade in un modo necessario e senza poter accadere diversamente per causa della volontà di Dio ». « Deus nihil praescit contingenter, sed omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et praesidet et proponit et facit », asseriva Lutero; « ex quo sequitur irrefragabiliter, omnia quae facimus, omnia quae fiunt, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectes.... Adeo stat et permanet invicta sententia: *Omnia necessitate fieri.* Nec est hic ulla obscuritas aut ambiguitas ».

Ed anch'io ammetto che non poteva Lutero esprimersi più chiaramente. L'ambiguità e l'oscurità per me esistono nella teoria di coloro, che acclamano a Lutero come ad assertore dell'individuo, della interiorità, dell'uomo. Egli ha tolto a noi il principio dell'individualità: negando la libertà dell'uomo, per esaltare la volontà di Dio, ha disconosciuto la sorgente stessa della spontaneità e della nostra vita interiore.

c) Il negatore della ragione e della libertà doveva necessariamente rovinare — nonostante tutte le sue proteste — tutta quanta l'attività umana.

È vero che Lutero ha dichiarato che l'anima vivificata dalla fede compie opere buone, cosicchè per lui la *justificatio*

e le opere sono connesse. Ma, innanzi tutto, è vero anche che queste opere non provengono da noi, dalla libera attività dell'io, ma unicamente dalla fede, dalla sola fede, dal Dio che agisce *in nobis sine nobis*. L'interiorità anche qui scompare. La religione luterana uccide l'uomo.

In secondo luogo, occorre esaminare una difesa di Harnack. L'insegnamento — dice egli a proposito della *sola fides* — era.... pericoloso. « Alla gente volgare non dispiaceva sentire che le buone opere non sono necessarie, anzi che sono un pericolo per l'anima. Del troppo comodo equivoco che di qui derivò, Lutero non è responsabile; ma fin da principio ci fu molto a ridire sulla morale rilassata delle Chiese riformate tedesche, e sulla loro mancanza di serietà nell'opera di santificazione. Le parole: *Se mi amate, osservate i miei comandamenti* furono contro ogni ragione messe in disparte. Spetta al Pietismo il merito di aver restituito a questa massima la sua importanza capitale. Fino a questo tempo, in opposizione alla dottrina cattolica della giustificazione per le opere, la bilancia della vita era precipitata dalla parte opposta ».

Così l'Harnack. Ma è proprio esatto che Lutero non sia stato responsabile della comoda conclusione deplorata dal Pietismo?

Tutti conoscono la sua dottrina: una grande confidenza nella remissione dei peccati per i meriti di Cristo fa tutto: « Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius crede et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi.... Sii peccatore e pecca fortemente, ma confida ancor più vigorosamente ed allietati in Cristo, che è vincitore del peccato, della morte e del mondo. Non figurarti che questa vita sia l'abitazione della giustizia: bisogna invece peccare. Ti basti riconoscere l'agnello che porta i peccati del mondo ed allora il peccato non può staccarti da Lui quando anche commettessi mille fornicazioni al giorno e perpetrassi altrettanti omicidî ».

Dio, insegna ancora Lutero, commentando la prima lettera ai Corinti, non si cura delle opere nostre. La libertà cristiana fa sì « che tutte le cose esteriori sono libere davanti a Dio ed un cristiano può usarne, come vuole, può pigliarle o lasciarle andare.... Tu non fai alcun servizio a Dio se pigli moglie, se rimani senza matrimonio, se diventi servo, libero, questo o quest'altro, se mangi questa o quella cosa: viceversa

non gli fai dispiacere o peccato se di queste cose ne lasci andare o te ne diletti. Finalmente verso Dio tu non sei in debito d'altro che di credere e di confessare. In tutte le altre cose egli ti lascia libero e sciolto di fare come vuoi senza pericolo alcuno di coscienza; anzi sta di fatto che quanto a lui Dio non si curerebbe se tu lasciassi persino tua moglie, fuggissi dal tuo padrone o non osservassi alcun vincolo».

Quali frutti potevano aspettarsi da simili principî.... di interiorità, se si riflette a quel momento storico ed alla depravazione dei costumi, sia nei secoli che precedettero la Riforma come al tempo di Lutero?

Il Denifle, nella sua opera su Lutero, ci ha dato un saggio della corruzione oscena e dell'ambiente depravato d'allora, rievocando anche episodî e figure di preti e monaci apostati, veri «apostoli della carne», avvoltolantisi nel fango della sensualità. I costumi non potevano essere peggiori; la moralità era scesa al più basso livello.

Venne in quel momento Lutero e proclamò che la fiducia in Cristo redime e salva, che il celibato è impossibile, che la concupiscenza è irresistibile. Il principio della pretesa interiorità della giustificazione mediante la *sola fides*, fu accettato e l'immoralità trovò in esso il suo appoggio e l'assoluzione. Le vicende della dissolutezza dei monaci ribelli, i monasteri di vergini invasi e le ignominie compiute, le deplorevoli turpitudini avvenute, furono tali, che Lutero stesso — come documenta il Denifle — si impensierì e si lamentò: «Noi tedeschi siamo al presente il ludibrio e la vergogna di tutti i paesi, che ci ritengono porci obbrobriosi ed osceni». Riconobbe che i suoi luterani eran divenuti peggiori di prima: «Dopo che fu da noi cacciato un diavolo, ne sono venuti sette peggiori.... Il mondo, in virtù di questa dottrina, quanto più dura, tanto più diventa malvagio.... Si vede come il popolo ora è più avaro, più crudele, più impudico, più sfrontato e malvagio che non prima sotto il papato». Ed è inutile che io mi diffonda in particolari sugli effetti disastrosi delle dottrine di Lutero in fatto di morale, sugli eccessi sfrontati contro i quali lo stesso Riformatore protestava. Purtroppo i suoi fautori, i suoi seguaci non facevano altro che seguire le sue orme e imitare il suo esempio. Le sue ubbriachezze ed oscenità, le sue menzogne ed il suo linguaggio volgarissimo e ributtante, sono stati dal Denifle, con

un metodo polemico aspro, ma con una documentazione schiacciante, provate in un modo indiscutibile. È verissimo che una dottrina ha un valore indipendentemente dalla vita del suo autore e dei suoi seguaci: ma nel nostro caso la vita era una applicazione della dottrina, la quale, invece d'un principio di interiorità, minacciava di divenire un principio di immoralità.

d) Finalmente, non è da trascurarsi il fatto che la nuova religione dell'interiorità diede origine alle *Chiese di Stato* ed al sacrificio dell'individuo di fronte allo Stato.

Nella *Revue de métaphysique et de morale* Imbart de La Tour — l'autore di *Les origines de la Réforme* — nota che spesso noi ci immaginiamo un Lutero nell'intensità della sua fede mistica e nella concezione della interiorità religiosa più pura, che fonda una religione indifferente alle forme esteriori, spogliata di ogni attributo positivo. Ma questa chiesa di santi e di spirituali non poteva bastare a lui. Il mondo è malvagio. L'ingiustizia ed il male trionfano. La maggioranza degli uomini vive fuori del Vangelo o è al Vangelo infedele. Occorre, oltre al regno di Dio, il regno del mondo, lo Stato.

Lo Stato, secondo Lutero, è per la sua origine un'opera divina, ed istituito, come la Chiesa, da Dio. Esso ha potere sulle persone, sulle cose, sui beni; è il regno del diritto. Meglio: è il diritto. La sua volontà è la regola. Contro questa volontà sovrana non v'è volontà particolare che debba prevalere. Perciò lo Stato è anche la forza. Esso deve usare delle sue armi e l'individuo deve ubbidire. Cos'è l'individuo dinnanzi al principe nella concezione di Lutero? Nulla.

Ma si dirà: l'individuo ha un'anima; e qui lo Stato non può entrare: l'anima, la religione è il regno di Dio. Purtroppo anche questo non regge. Non solo, di fatto, Lutero ha avuto un'evoluzione; e dalla Chiesa, dalla comunità religiosamente autonoma e libera, è passato alla Chiesa di Stato; ma «se noi studiamo gli scritti di Lutero, vediamo, che fin dal principio della rivoluzione religiosa, l'idea di Chiesa di Stato non gli ripugnava. È lui stesso che ha introdotto il principe nella cerchia riservata della religione». Tutto l'ha spinto a ciò: le sue aspirazioni nazionali, i ricordi occamisti, il suo temperamento.

Nell'*Appello alla nobiltà tedesca*, nell'opuscolo, cioè, ispirantesi alle idee di Occam e di Marsilio, appaiono tutte le teorie dei difensori dell'impero. Il papa è soggetto all'imperatore.

Giurisdizioni, privilegi, beni e dotazioni del clero non sono se non una concessione del Principe. Il potere civile ha il diritto, il dovere di riformare la Chiesa; può riunire il Concilio, costringere ed anche, se è necessario, deporre il Papa. I signori debbono mettere la loro forza al servizio del Vangelo.

Nel 1521 Lutero scriveva: « Cambiare il culto è affare delle potenze civili e della nobiltà ».

Nel 1522 l'organizzazione del nuovo culto a Wittemberga si fece con l'autorità dell'elettore di Sassonia.

Nel 1523, nell'anno in cui Lutero pubblicò il suo Trattato sul potere civile, proclamava: « Non possedendo nessuno, maggior potere della spada temporale, debbono i Principi essere i cooperatori dei cristiani, dei preti, dello Spirito ». Ed a Federico il Saggio Lutero chiedeva di interdire « l'idolatria » nelle sue terre. Dal successore, Giovanni Federico, reclamò la chiusura dei conventi, la spogliazione dei beni ecclesiastici, l'esilio dei sacerdoti.

Poi Lutero andò di male in peggio. Il Principe può organizzare la chiesa. Egli ha ogni autorità sopra i beni di questa. A lui appartiene autorizzarne le fondazioni, regolarne l'uso, disporre dell'uso delle decime, sorvegliarne il patrimonio e le rendite. Inoltre ha una giurisdizione sulle persone. Le cause matrimoniali gli debbono essere sottoposte; egli solo applicherà la scomunica delle parrocchie e delle comunità: a poco a poco egli dovrà creare i pastori, nominare i visitatori, stabilire la forma del culto, giudicare la dottrina. I *concistori* dipenderanno da lui. Principi e magistrati decideranno della Confessione di Augsburg. Il principe divenne il vero capo della Chiesa, il Vescovo. Ed il potere civile assorbì il ministero religioso.

« Quando — prosegue lo Chevalier nello stesso fascicolo della *Revue de métaphysique et de morale* — Tomaso Münzer, Carlostadio e poi Zuinglio stesso, gli Anabattisti, i contadini, tutti i predicatori del regno di Dio, impossessatisi delle formule del riformatore, le spinsero alle estreme conseguenze; quando in nome della libertà pretesero rovinare ogni ordine; quando rivolsero contro Lutero le stesse armi di cui egli s'era servito contro Roma, l'adoratore dello Spirito, il difensore della libertà cristiana, spaventato di questa anarchia, si sforzò di ricostruire un'ortodossia, una Chiesa, e contro i sediziosi, « prodotto corrotto della sua dottrina » si fece il teorico dell'ob-

bedienza passiva, della repressione e dell'assolutismo. Egli scrisse il 23 settembre 1524 all'Elettore Federico di Sassonia per reclamare l'espulsione di Carlostadio e la repressione dell'eresia con la forza. Il 9 febbraio 1526, in una lettera al nuovo elettore, Giovanni di Sassonia, sostenne che un principe secolare non dovrebbe tollerare che i suoi soggetti siano mantenuti nella divisione, ma che « in un luogo non si deve permettere se non una predicazione ». La verità religiosa è affare di Stato. *Cuius regio, huius religio:* proclamando questo principio, nel 1555, la dieta d'Augsburg non farà che sanzionare la pratica instaurata da Lutero. Apologista dei diritti del principe o dello Stato, Lutero si manifestò come nemico del popolo. Non gli riconobbe che un solo diritto, quello d'obbedire passivamente e incondizionatamente al principe: *Leiden, leiden, Kreuz, Kreuz ist der Christen Recht, das und kein anderes*, scrive egli nella sua *Esortazione alla pace*. E siccome il popolo rifiutava di sottomettersi, il disprezzo del riformatore per i *rustici*, per *Herrn Omnes*, non conobbe più limiti. Egli si diffuse in invettive contro i profeti celesti, contro le bande omicide e saccheggiatrici, contro i villani: approvò lo schiacciamento della rivoluzione nel sangue; dichiarò che « il popolo è fatto per essere umiliato, come l'asino per essere percosso » e che d'altronde « l'unico modo di governare è di costringerlo con la spada e con la legge alla pietà esteriore, come si domano le bestie feroci con la gabbia e le catene ». E nei suoi *Tischreden* la pietà, il perdono e la misericordia, sono definite superstizioni papiste.

A parte questo spirito, non certo troppo incline a comprendere i diritti dell'uomo, almeno nel popolo: non è forse vero quello che osserva Charles Andler nella stessa rivista, che, cioè, Lutero ha asservito la Chiesa al Moloch della forza? La religione dell'interiorità era la religione meno interiore che potevasi immaginare.

***

Il significato storico della Riforma e del movimento che l'ha preceduta non è dunque la liberazione dell'*individuo*, la glorificazione dell'*uomo*. Tutt'altro! All'*uomo* venne sostituito *Dio* in modo che quello restò annientato; all'individuo venne

sostituito lo *Stato*. Non è da questa parte che, a mio giudizio, si deve riguardare la rivoluzione religiosa di quei secoli, ma bensì dal punto di vista che finora ci ha egregiamente aiutato a unificare in un tutto organico le diverse forme di attività spirituale del Rinascimento.

L'astrattismo — che, ripeto ancora una volta, sino alla noia, non è da scambiarsi con l'astrazione filosofica — aveva recato danni numerosi alla concezione dell'*autorità* e della *religione*.

1. — L'autorità, insegnava la vecchia filosofia, proviene da Dio e dev'essere usata come vuole Iddio per il bene di tutti. Non c'è antitesi tra libertà ed autorità, quando colui al quale è affidato il potere non si separa dagli altri (astrattismo), ma si considera organicamente connesso con loro (concretezza). L'autorità deve tendere a render veramente liberi i sudditi, a dar loro la « libertà dei figli di Dio », come si esprimeva San Paolo. Non il suddito per il Principe, non il fedele per il Superiore ecclesiastico, ma, al contrario, il Principe e il Superiore ecclesiastico esistono per il suddito e per il fedele. Il titolo che il Papa si dà di « servus servorum Dei » rappresenta appunto questa finalità del suo potere, la quale non può essere neppur concepita in una visione astrattista, e quindi egoista, della società religiosa, ma importa, come *conditio sine qua non*, una visione organica, l'unica davvero rispondente alla concretezza storica.

Orbene: lo Scisma d'Occidente; il Concilio di Pisa del 1409, che ai due Papi Benedetto X e Gregorio XII ne aggiunse un terzo, Alessandro V; i Concilî di Costanza e di Basilea: in una parola, le condizioni della Chiesa in quel triste periodo, svilupparono e in molti provocarono la teoria della superiorità del Concilio sul Pontefice romano e l'altra dell'autorità che viene dal popolo, nè a prima vista si può negare che tali tendenze appaiono colpi di piccone contro l'autorità. Ma, se ben si riflette, il significato vero era proprio l'opposto: era la preoccupazione, il bisogno dell'autorità, che moveva Gersone e Cusano e ispirava persino le loro tesi, che paiono antiautoritarie. Come ben dice L. Salembier nel suo volume su *Le grand schisme d'Occident*, bisogna, per giudicare questi personaggi, porsi dal loro punto di vista. Essi volevano finirla con lo scisma e con l'anarchia per ritornare all'unità della Chiesa, e perciò all'autorità;

le tergiversazioni e la condotta dei Papi rivali ed il fallimento dei tentativi fatti a questo scopo li persuasero che unico rimedio possibile era la convocazione d'un Concilio, sovrano infallibile della Chiesa. La bellezza del risultato pratico finale li traviava nella trattazione d'una questione di principio.

Ed allora non meravigliano più nè le ritrattazioni del Cusano e di Enea Silvio Piccolomini, nè il fatto che un Gersone fu al Congresso di Costanza l'avversario più accanito di Giovanni Huss e di Gerolamo da Praga. A torto, ad esempio, il Gersone vien riguardato come un assertore della libera esplicazione individuale contro l'autorità; egli fu, piuttosto, un martello contro l'anarchismo di quegli eretici; senza aggiungere che tutte le sue opere di teologia morale, ben lungi dall'essere una glorificazione dell'uomo, poggiano sul principio che causa di ogni dovere è la volontà divina, la quale rende buone o cattive le nostre azioni, permettendo le une e proibendo le altre; ed i suoi scritti, poi, numerosi di teologia mistica, dove alle concezioni astratte ed ai ragionamenti discorsivi della dogmatica si preferisce la *experimentalis Dei perceptio*, bastano — anche se egli non è l'autore della *Imitazione di Cristo* — a togliere ad ogni persona di buon senso la velleità di far di lui un precursore dell'immanentismo moderno.

2. — Quanto alla *religione* purtroppo non solo allora, ma in ogni tempo, si sostituisce spesso ad essa, nella sua concretezza vivente, qualcosa di morto e di formalistico, vale a dire, l'astrattismo religioso.

È astrattismo religioso il ridurre la religione soltanto a formule, non già perchè le formule siano inutili, come non sono inutili in una poesia le parole; ma perchè non è lecito confondere l'ispirazione poetica con le parole e non si può, o almeno non si dovrebbe scambiare la vita religiosa con la ripetizione meccanica di quattro formulette astratte.

È astrattismo religioso separare la fede dalle opere, la mente dalla volontà, il *Credo* dal *Decalogo*.

È astrattismo religioso, infine, il far consistere la religione solo nell'esteriorità di azioni materiali, non nel senso che esse non siano necessarie, ma nel senso che sono segni morti, qualora non si considerano nella concretezza della vita religiosa e non sono vivificati da un soffio interiore. Anche il battesimo per i bambini, in tanto vale, in quanto non è un atto staccato dal-

l'organismo vivente che ha per capo Gesù Cristo e di cui ogni cristiano è un membro. Così pure i Sacramenti conferiscono la grazia *ex opere operato*, solo se non sono avulsi dalla vita della Chiesa. E le opere buone, a cui sono annesse le indulgenze, solo ci ottengono davvero la remissione della pena, se l'anima pentita ha ottenuto il perdono della colpa.

Orbene, ai tempi della Riforma l'astrattismo religioso imperversava nei suoi vari aspetti dovunque ed anche là dove meno avrebbe dovuto trovarsi. Quale fu, ad esempio, il segreto del successo delle correnti mistiche tedesche (del Taulero, del Susone e del Ruysbrock) e dell'evangelismo francese, se non questo? Si sentiva il bisogno di un palpito di vita religiosamente intensa; le coscienze non potevano appagarsi di un astrattismo arido, vuoto e talvolta menzognero; il misticismo aveva dinnanzi a sè un terreno preparato; bastava gettare un po' di semente e subito essa fruttificava. Ciò che anche oggi tiene avvinti molti Protestanti onesti alla religione di Lutero, non è forse la erronea convinzione che solo il luteranesimo ci dà l'unione con Dio, tiene in contatto la creatura col Creatore, ci dà il senso del divino, illumina la vita terrena con un raggio di cielo?

La *concretezza religiosa:* ecco il vero valore di tutta quell'agitazione ed ecco anche il criterio per giudicarla.

Poichè, se da un lato, come abbiamo visto, Lutero non si orientava, se non a parole, verso un processo di interiorizzazione, mentre a fatti faceva tutto l'opposto, dall'altro lato il bisogno d'un tale processo nulla aveva di contrario alla filosofia tomista e solo poteva avere soddisfazione piena nel Cattolicesimo romano.

Senza ribattere le accuse dell'Eucken e dell'Harnack contro il monachismo, contro la gerarchia, il sacramentarismo, la dogmatica ed il medievalismo, — poichè esse dimostrano tutt'al più l'incomprensione completa che spiriti tutt'altro che volgari hanno della nostra vita cattolica, — due punti bisognerebbe qui svolgere: i rapporti tra la metafisica antica, basata sull'astrazione, e il misticismo; ed i rapporti fra il soprannaturale, il dogma, la grazia, la gerarchia, e la vita interiore. Mi limito ad accenni rapidi, avendo già trattata la prima questione nella *Rivista di Filosofia Neoscolastica* (1922) in uno studio su *Il misticismo e la metafisica dell'essere* ed avendo di-

scusso l'altro problema in un capitolo dei miei *Brevi lineamenti di pedagogia cristiana.*

***

Quali sono i rapporti fra la metafisica dell'essere, intellettualistica ed astrattiva, con la conoscenza intuitiva e sperimentale del mistico?

Il mezzo migliore per gettare luce su questo campo è l'esposizione del pensiero di San Tommaso, nella cui *Somma teologica* i mistici tedeschi, da Taulero e Enrico Susone hanno attinto a piene mani. Il Susone, ad esempio, che chiamava San Tommaso «la chiara luce, il caro San Tommaso, il maestro», ebbe perfetta coscienza che nei suoi slanci fervorosi, nei quali salutava Dio nella natura e tutto gli pareva risplendere d'una luce divina, altro non faceva se non cantare con ardore d'affetto la concezione tomistica dell'Essere, che tutti gli esseri considera come indissolubilmente legati alla fonte creatrice, come effetti della bontà di Dio.

Ciò premesso, è possibile, secondo la metafisica tomistica, che l'intelligenza umana colga la realtà in un altro modo che non sia la via della ragione discorsiva?

Innanzi tutto, quando c'è una intuizione diretta dell'essere, questa non può trovarsi mai *in contraddizione* con l'*intellectio in phantasmate.* Sarà, bensì, un *diverso* modo di conoscenza; ma non un processo contraddittorio al processo abituale. Il viaggiare da Roma a Parigi in areoplano è un modo *diverso* del viaggio in treno o a piedi; ma i due modi di viaggiare non sono fra loro *in contraddizione.* La diversità, non il contrasto, tra la filosofia e la mistica sta tutta nella conoscenza: il mistico possiede Dio direttamente, il filosofo indirettamente; il primo quindi ha una visione (ed una gioia) ben differente della visione razionale e della felicità filosofica; ma il suo stato d'animo non distrugge il procedimento speculativo nè lo contraddice. L'*intuizione mistica* non ci ha mai dato una conoscenza che abbia contraddetto le risultanze della *filosofia.* Non è vero che il Dio del mistico sia opposto al Dio della ragione, quasi che l'uno fosse Vita e l'altro Idea; il Dio della ragione è idea sì, ma idea e conoscenza del Dio Vita e Verità;

l'oggetto conosciuto è identico; differisce il modo di conoscerlo, non come l'errore si differenzia dal vero, ma come l'imperfetto differisce dal perfetto. Del resto, nessun mistico cristiano ha mai lanciato la proposta di non ragionare più su questa terra, abbandonandosi soltanto alla luce superrazionale della contemplazione intuitiva.

L'intellettualismo tomistico, inoltre, ben lungi dal contraddire le esperienze mistiche, ne apre la strada. Poichè la nostra intelligenza è, per San Tommaso, facoltà dell'essere. Essa, per natura sua, tende all'essere costantemente. Ma c'è un divario fra l'ordine logico e l'ordine ontologico. Noi, nelle presenti condizioni, non cogliamo l'essere intuitivamente, ma dai dati della sensibilità astraiamo le idee, che, pur corrispondendo ad un momento della realtà, non ci dànno tutto il reale nella sua ricchezza completa. L'essere in sè e la tendenza nostra verso l'essere oltrepassano infinitamente il frammento del reale, da noi conquistato col senso, con le idee astratte e universali, col ragionamento. L'intelligenza nostra, perciò, dall'interno suo dinamismo, è sospinta da intellezione ad intellezione, senza afferrare mai completamente, direttamente e intuitivamente gli esseri e l'Essere per eccellenza, Dio. Quando un tale modo di conoscenza si verifica anche quaggiù, il primo ad esultarne è il filosofo, fautore della metafisica dell'essere, poichè egli è ben felice, se gli sforzi del ragionamento possono essere suppliti dall'intuizione diretta, verso la quale l'intelligenza nostra aspira.

Nessun contrasto, perciò, sussiste tra misticismo e metafisica antica, e neppure tra vita interiore e dogma, grazia, gerarchia, soprannaturale.

Non solo, infatti, secondo la dottrina della Chiesa e di San Tommaso l'ideale della nostra vita e la nostra perfezione può consistere unicamente in quello che fin d'ora sulla terra ci unisce a Dio, vale a dire l'amore, la carità, la *charitas, quae unit nos Deo;* non solo il cattolicesimo ammette la necessità per l'adulto della fiducia in Dio per i meriti di Cristo onde ottenere la giustificazione, e, come ha dimostrato il Denifle, durante il corso intero dell'anno, giorno per giorno, nel breviario e nel messale, suggerisce all'anima slanci ardenti verso il Dio misericordioso e benigno, verso la Croce, unica speranza nostra; ma, in linea generale ed assoluta, il soprannaturale non di-

strugge in noi la natura, bensì la perfeziona; non ci toglie l'unione con Dio, bensì la intensifica e la eleva; non è una negazione della nostra libera attività, ma un potenziamento di essa. Il soprannaturale consiste, dopo tutto, in una più intima ed ineffabile *unione con Dio*, sulla terra e nel cielo. Tutto ciò che è esteriorità, non è se non un mezzo per la vita interiore dell'individuo, che, non essendo un puro spirito e vivendo in società, ha bisogno di segni sensibili, dell'autorità e via dicendo. Dogma, sacramenti, gerarchia, sono mezzi per la nostra unione intima e soprannaturale con Dio. A questo, ripeto, tende tutto il Cristianesimo, non profanato dall'astrattismo religioso, ma preso e vissuto nella sua concretezza.

La colpa di Lutero è stata quella di aspirare al fremito della concretezza cristiana col mezzo di un astrattismo antistorico. Il suo programma faceva a pugni col suo metodo. E nulla può rappresentare questa opposizione meglio della chiesa del castello di Wittemberga, dove il 31 ottobre 1517 egli affisse le sue famose tesi e dove oggi dorme il sonno della morte, accanto a Melantone. Là, al posto del Tabernacolo, è stato messo un libro: una Bibbia. Questa, purtroppo, per colpa di Lutero, non è il simbolo dell'interiorità e della concretezza religiosa, ma è divenuta il simbolo dell'astrattismo protestante. La vera religione dell'interiorità, la vera concretezza deve porre quel sacro Libro in una connessione organica con la Chiesa vivente, con la Tradizione perenne, con la Storia.

II.

CALVINO

In Calvino — come del resto anche in Zuinglio — sogliono i filosofi moderni riconoscere una affermazione poderosa dell'autonomia individuale, ben più forte che non in Lutero; e nelle idee calvinistiche si addita il germe della democrazia, che mediante « le grandi lotte del XVI e del XVII secolo in Francia, nei Paesi Bassi ed in Inghilterra » ci diede « la libertà civile, religiosa e scientifica dell'età moderna. Lo Stato moderno e la scienza moderna vanno debitori — conclude l'Höffding — a queste lotte, della loro esistenza ». Per questo « i paesi della Riforma divennero la seconda patria della nuova filosofia, dopo che l'Italia, sua prima patria, era stata piegata dalla violenza della reazione ».

Calvino, in tal modo, viene a prendere un posto considerevole nella storia. Il primato della volontà da lui propugnato in base ad una concezione metafisica dell'infinità di Dio, che molti avvicinano alle teorie di Spinoza, e le conseguenze pratiche che in seguito vennero dedotte, farebbero di lui un precursore della vita e del pensiero contemporaneo.

Nulla di più errato, a mio parere, d'un simile giudizio. L'autonomia dell'uomo trovò nel riformatore ginevrino un implacabile nemico, sia sul terreno dei fatti, come nel campo della speculazione; e non fu certo la deduzione logica dai suoi principî la causa dell'evoluzione storica a lui posteriore.

***

Le lotte politiche fra il duca di Savoia e Ginevra, — come espongono gli storici, da E. Domergue nel suo *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps* a Georges Goyau nel vo-

lume *Une ville-église: Genève*, — le relazioni di Ginevra con Berna protestante, l'atteggiamento del Vescovo, Pierre De la Baume, che fuggì e prese posizione contro le aspirazioni patriottiche della sua città, le prime infiltrazioni della Riforma con l'invasione di chiese e con l'esilio ai cattolici, prepararono la strada a Giovanni Calvino, che pochi mesi prima, nel 1535, colla pubblicazione dell'*Institution chrétienne*, si era creato un grande prestigio dovunque ed aveva deciso la Riforma francese ad abbandonare la strada d'un movimento religioso ed intellettuale all'interno del cattolicismo, per assumere l'atteggiamento di una decisa rivolta e di una completa rottura.

Ginevra lo supplicò di fermarsi, in occasione del suo passaggio per la città. Ed egli accettò; si pose all'opera; ritornò ben presto dopo d'esserne stato per breve tempo scacciato, e *applicando le sue teorie* dimostrò chiarissimamente che l'autonomia intellettuale e religiosa dell'individuo per lui non aveva senso alcuno.

Nel 1537 costrinse gli abitanti di Ginevra a giurare ad uno ad uno che essi consideravano l'intercessione dei santi come « superstizione », i sacramenti come « favole e menzogne », la Messa del Papa come « una disposizione diabolica », le Chiese papiste come « sinagoghe del diavolo », e, in nome della libertà e dell'autonomia individuale, fece esiliare tutti coloro che si ribellarono allo strano giuramento. Al *Catéchisme* calvinista, apparso in quell'anno stesso, egli infatti faceva seguire gli *articoli* famosi della *Confession de la foy laquelle tous bourgeois et habitants de Genève et subiectz du pays doyvent jurer de garder et tenir*, e li faceva approvare ed imporre da un *Consiglio* ecclesiastico da lui istituito. In tal modo — commenta il Doumergue, così entusiasta del suo Calvino — a Ginevra « non solo quelli che non hanno la fede della Chiesa (calvinista) non ne sono legittimamente membri e dovranno essere lasciati al di fuori di essa; ma è il *Consiglio* che approverà la confessione di fede, che comanderà e raccoglierà le adesioni, è il segretario del Consiglio che salirà il pulpito di Saint-Pierre per reclamare il giuramento, ed i cittadini che non vorranno prestarlo, saranno puniti con l'esilio ». Ossia — soggiungiamo noi col Baudrillard nell'ampio studio che a *Calvin* e al *calvinisme* ha dedicato nel *Dictionnaire de théologie catholique* — Calvino, senz'altra missione di quella che egli si attribuisce, detta a Ginevra ciò

che si deve credere e ciò che si deve praticare; e il *Conseil* con le sue *ordonnances* organizza la nuova setta e si perfeziona con l'istituzione del *Consistoire*, che col codice di leggi del 1541 condanna alla morte gli idolatri, i bestemmiatori, gli adulteri, gli eretici e applica su larga scala la tortura nella procedura.

La *bibliocrazia* di Ginevra, per usare la felice espressione del Choisy, è ben nota. Dio aveva parlato a Calvino e gli aveva dato una missione che egli paragonava a quella dei profeti antichi, per ricondurre la Chiesa alla sua primitiva purezza. A tale scopo, nella *Confession de foi des Eglises de France*, in tre righe egli rifiuta tutta la tradizione, l'antichità, i decreti, i Concilî e solo si appella alla Santa Scrittura: « Noi protestiamo che per regola della nostra fede e religione vogliamo seguire la sola Scrittura ». La « testimonianza e la persuasione interiore dello Spirito Santo » basta ad ogni fedele per discernere la canonicità dei Libri sacri e il senso di ogni passaggio.

E supponiamolo per un istante. Ma allora ne seguirebbe che i singoli credenti dovrebbero essere liberi, nell'interpretazione della Bibbia, di accettare gli insegnamenti e la voce interna di Dio, che li assiste. Al contrario Calvino vuole, bensì, la Bibbia sola; ma con una pretesa un po' esagerata vuole anche esserne l'unico interprete. « Dio m'ha fatto la grazia — proclama — di dichiararmi ciò che è buono o cattivo ». Con questo rifiuta l'autorità della Chiesa nell'interpretazione della Scrittura, ma per sostituirvi la sua autorità; chi non la pensa come lui, chi interpreta la Bibbia diversamente del Maestro, corre il rischio formidabile della scomunica, dell'esilio, della morte. L'*Institution* contiene un capitolo terribile contro « coloro che abbandonano la Scrittura (ossia l'interpretazione di Calvino) per abbandonarsi alla loro fantasia, sotto ombra di rivelazione dello Spirito Santo ». « Io penso — soggiungeva modestamente — di aver talmente compreso la sorgente della religione cristiana e d'averla digerita con tale ordine, che chi avrà ben compreso la forma dell'insegnamento da me seguito, potrà facilmente giudicare e risolvere ciò che egli deve cercare nella Scrittura ».

Quando Castellion contesterà l'ispirazione del *Cantico dei Cantici* e la discesa di Cristo all'inferno, Calvino lo combatterà e gli impedirà d'essere pastore a Ginevra. Quando Servet, leggendo la Bibbia, vi attingerà intorno alla Trinità idee di-

verse di quelle di Calvino e negherà questo dogma nel suo libro *La restitution du Christianisme*, Calvino lo condanna ad un atroce supplizio, lo fa uccidere e in un suo scritto — al quale se ne aggiunse un altro del suo amico e discepolo Teodoro Beza — sostiene il dovere, anche per l'avvenire e per ogni nazione, di perseguitare gli eretici, ossia coloro che non la pensano come lui.

Non erano, infatti, ancora fredde le ceneri di questo disgraziato, che, mentre tutti discutevano la questione della punizione degli eretici, Calvino prese la penna e nel 1554, prima in latino, poi in francese, stese un trattato di 300 pagine: *Déclaration pour maintenir la vraie foy.... contre les erreurs détestables de Michel Servet, Espagnol, où il est aussi monstré qu'il est licite de punir les hérétiques et qu'à bon droit ce mechant a esté exécuté*. Sebastiano Castellion, che nel 1545 era stato esiliato da Ginevra, replicò immediatamente, sia in latino che in francese, col suo *Traité des hérétiques, à savoir si on les doit persécuter.... De haereticis an sit persequendi;* e rivendicando la piena libertà religiosa, osservava: « Uccidere un uomo non è difendere una dottrina, ma è semplicemente uccidere un uomo. Quando quelli di Ginevra hanno ucciso Servet, non hanno difeso una dottrina, essi hanno ucciso un uomo.... Se Servet avesse voluto uccidere Calvino il magistrato avrebbe ben fatto a difendere Calvino. Ma siccome Servet aveva combattuto con scritti e con ragioni, era con ragioni e con scritti che bisognava combatterlo ». La polemica continuò con il *Traité de l'authorité du magistrat* di Teodoro Beza e fu coronata — si può dire — con l'opuscolo del Castellion nel 1562: *Conseil à la France désolée*, invocante la libertà di coscienza e la tolleranza. E quando a Calvino si obbiettava: « Voi fate ciò che fa Roma », egli rispondeva che Roma non era colpevole perchè uccideva per causa della religione, ma perchè uccideva senza possedere la verità: « Alcuni, — ecco le sue parole — scandalizzati, hanno in orrore tutte le punizioni, senza discernere se sono giuste o non lo sono.... Ma che!... Noi condanniamo a buon diritto lo zelo arrabbiato e senza scienza che trasporta i papisti; ma se si respinge uno zelo inconsiderato a causa della ignoranza, non essendo esso fondato sulla ragione, perchè, vi prego di dirmi, lo zelo non sarà lodevole in un fedele, quando egli combatte per la vera fede che per lui è certa? » A Roma,

quindi, Calvino sostituì la « vera fede », ossia la sua testa; ma ciò, caso mai, era un'affermazione della sua autonomia, non dell'autonomia altrui.

Ed i metodi del Concistoro di Ginevra da lui fondati; le delazioni organizzate; le persecuzioni contro chi avesse pronunciato una preghiera od un atto cattolico; la proibizione persino di imporre nomi « papisti » ai neonati; il fatto che dal 1542 al 1546 vi furono nella piccola Ginevra 58 condanne a morte e 76 decreti di esilio e che nel marzo del 1545 il direttore della prigione si lamentava perchè non sapeva più come alloggiare e nutrire i prigionieri numerosi; episodî, come quelli di un fabbricante di carte da gioco, Pierre Ameaux, costretto — per aver insultato Calvino — a fare il giro della città in camicia con una torcia in mano ed a chiedere poi perdono in ginocchio all'offeso; la guerra alle croci che sormontavano le chiese rubate, tutta una serie di prepotenze e di violenze, provano come il calvinismo in linea di fatto era tutt'altro che un precursore della libertà di coscienza. Basta leggere i documenti pubblicati dal Cramer, le *Notes extraites des registres du Consistoire de l'Eglise de Genève*, per convincersi che Calvino fu il difensore strenuo dell'intolleranza più assoluta.

E guai, quando egli fondò a Ginevra il famoso centro di cultura, il Collegio e l'Accademia, se si fosse enunciata una teoria differente dalla sua! La « liberazione » dal Cattolicesimo non fu se non una schiavitù alle idee ed al capriccio d'un fanatico.

Non parliamo poi della democrazia politica di Calvino. Egli, aristocratico d'istinto e d'abitudine, tolse persino il diritto d'iniziativa politica, che durante tutto il Medio Evo l'assemblea generale del popolo ginevrino aveva esercitato; amputò i diritti elettorali; impedì coi suoi ordinamenti le libere discussioni, istituì una strana teocrazia, nella quale lo Stato doveva esser composto solo da calvinisti e doveva reprimere ogni e qualsiasi altra fede religiosa, ed i magistrati potevano accettare, rifiutare, deporre i pastori. Il regime, sognato da Calvino, era essenzialmente teocratico; e, dopo lunga preparazione, egli lo potè realizzare quasi a perfezione negli ultimi nove anni della sua vita, dal 1555 al 1564. Nella *Confession de foi des Eglises de France*, dice espressamente che Dio « ha messo la spada nelle mani dei magistrati per reprimere i peccati com-

messi non soltanto contro la seconda tavola dei comandamenti, ma anche contro la prima». E nell'*Institution chrétienne* soggiunge che i Re ed i magistrati sono i «ministri ed i vicarî di Dio»; i semplici cittadini debbono astenersi da ogni ingerenza negli affari pubblici e da ogni usurpazione del compito del magistrato; ed i principi e gli altri superiori, a loro volta, «se vogliono piacere a Dio in pietà, giustizia ed integrità, si adoperino alla punizione ed alla correzione dei perversi».

***

Non fu tutto questo un atteggiamento personale di Giovanni Calvino, ma una applicazione pratica delle sue dottrine e della sua metafisica. I numerosi volumi delle sue opere ce ne forniscono una prova; e gli studî sulla filosofia calvinista di Henri Bois, professore alla Facoltà di teologia protestante di Montauban, e dello Chevalier (apparsi sul numero citato della *Revue de méthaphysique et de morale*) ci confermano in questo giudizio.

Cerchiamo, adunque, di ricostruire la concezione di Calvino, basandoci specialmente sull'*Institution chrétienne*, che fu, si può dire, il lavoro di tutta la sua vita, poichè dopo di averlo steso e pubblicato a 26 anni, lo rielaborò successivamente e non cessò di correggerlo e di ritoccarlo.

La sorgente *metafisica* della concezione calvinista è *l'infinità di Dio*. La potenza divina è l'attributo supremo di Dio; tutto è subordinato ad essa. Mentre Lutero si appella al Nuovo Testamento ed il Vecchio considera solo come una preparazione, Calvino trova nella caratteristica del Vecchio Patto il fondamento della sua filosofia. «Ecco dunque — scrive nelle sue opere — delle bestie arroganti che non possono accordare a Dio che egli sia onnipotente, ma che lo vogliono assoggettare ai loro capricci ed al loro appetito.... Fosse costui anche il più sapiente uomo del mondo ed il più sottile, bisognerebbe sputargli in viso ed averlo in detestazione, quando osa levare le corna contro Dio.... Facciamo un confronto dei nostri spiriti con la potenza di Dio: potremo noi rinchiuderla nel nostro cervello? Se volessimo anche rinchiuderla nel cielo e nella terra, questa misura sarebbe troppo piccola.... È necessario che Dio

sia riconosciuto saggio e potente; e se tu non ne percepisci ancora la ragione, ebbene, attendi nel silenzio e nella tranquillità che Dio ti riveli ciò che è ora sconosciuto ».

Da questo punto iniziale parte Calvino e deduce tutte le conseguenze.

1. — Ed innanzi tutto deduce la sua *teoria della predestinazione*. Dal momento che Dio fa tutto, che la sua potenza è infinita, è Dio che destina alla salute o all'inferno. « Perchè? — egli si chiede. Perchè Dio non sarebbe onnipotente, se le cose si facessero in questo mondo contro la sua volontà e senza che egli si ingerisse ».

La predestinazione — traduco sempre dalle opere del Riformatore — « come la Santa Scrittura insegna, è un libero consiglio di Dio, mediante il quale egli governa il genere umano ed ogni parte del mondo, secondo la sua saggezza infinita e la sua incomprensibile giustizia ». « Noi chiamiamo predestinazione il consiglio eterno di Dio, col quale egli ha determinato ciò che voleva fare di ciascun uomo, poichè egli non li crea tutti in una eguale condizione, ma ordina gli uni alla vita eterna e gli altri all'eterna dannazione ». La volontà di Dio è la vera causa della predestinazione, non la prescienza: l'ammettere che Dio condanna uno per aver previsto le sue colpe, è un diminuire l'infinità divina, è un farla dipendere dall'uomo e dalle azioni umane, è un non possedere « neppure una gocciola di timore di Dio ». « Prima della creazione del primo uomo, Dio aveva deciso nel suo consiglio eterno ciò che egli voleva avvenisse di tutto il genere umano »: per questo motivo Adamo è decaduto dallo stato normale della sua natura ed ha trascinato con lui tutta la posterità in una giusta condanna alla morte eterna; per questo noi « diciamo, come la Scrittura lo mostra evidentemente, che Dio ha una volta decretato col suo consiglio eterno ed immutabile, quali voleva prendere a salute e quali voleva sacrificare a perdizione ». E potremmo continuare nelle citazioni. L'*Institution chrétienne*, il trattato latino *De aeterna Dei praedestinatione*, tutti gli scritti di Calvino sono zeppe di simili espressioni, le quali ci dànno sì, come ben dice lo Chevalier, la chiave di volta del sistema, ossia la dottrina della predestinazione, ma sono una derivazione logica del pensiero fondamentale, l'infinità di Dio. Pare a Calvino che una diversa concezione della predestinazione equivalga ad ammettere un

Dio, che attende « ansioso e incerto, come un cieco, la decisione dell'uomo ». All'accusa che Dio allora è l'autore e il vero responsabile del male e del peccato, risponde « che Dio si serve talmente dei cattivi e piega il loro cuore a eseguire i suoi giudizî, che tuttavia dimora puro da ogni colpa o macchia »; e, per lumeggiare la cosa, distingue in Dio tra il comando esterno e il suo volere segreto: esteriormente Dio comanda al peccatore ciò che interiormente non vuole ed anzi condanna, predestinandolo così alla dannazione per glorificare la sua giustizia, allo stesso modo che i giusti glorificano la sua bontà. E, sempre coerente a se stesso, combatte la distinzione dei teologi in Dio fra il *volere* e il *permettere*. Non si può dire che Dio non vuole il male, ma soltanto lo permette, poichè « quelli che sostituiscono una permissione nuda in luogo della provvidenza di Dio, come se Egli attendesse, stando seduto o coricato, ciò che deve avvenire, non fanno che scherzare: poichè anche con questo mezzo i suoi giudizî dipenderebbero dalla volontà degli uomini ». « Alcuni ricorrono qui alla differenza della volontà e della permissione, dicendo che gli iniqui periscono, perchè Dio lo permette, non perchè Dio lo vuole. Ma perchè diremo così che Egli lo permette, se non perchè lo vuole? »

Così pure, Calvino si rifiuta di sottoscrivere alla tesi che Dio elegge o rigetta dalla salute, secondo che prevede le opere buone o cattive; questo significa « confondere tutto » e un porre Dio alla dipendenza della volontà nostra. E quando è incalzato ed assillato dalle domande, egli si rifugia nelle braccia dell'agnosticismo: « Il primo uomo è caduto, perchè Dio aveva giudicato che ciò era espediente. Ora, perchè Dio ha così giudicato, noi ne sappiamo nulla. È tuttavia certo che Dio non ha giudicato così, se non perchè vedeva che questo conduceva alla gloria del suo nome ». « Quando si chiede: - perchè Dio ha fatto così? — bisogna rispondere: perchè Egli l'ha voluto. Se si va oltre e si domanda: - perchè Egli l'ha voluto? - ciò è un chiedere una cosa più grande e più alta della volontà di Dio, ciò che non si può trovare ». L'infinità di Dio è, dunque, la soluzione di ogni difficoltà.

2. — Da essa proviene altresì *la teoria calvinista della giustificazione mediante la fede*. Come vedremo in seguito, le opere nostre non sono mai *la causa* della giustificazione, ma solo *il segno*. È necessario che l'uomo non abbia nessuna parte nell'o-

pera per la sua salute, altrimenti Dio non farebbe tutto, non sarebbe infinito. La collaborazione umana appare a Calvino come una negazione di Dio. Noi siamo giustificati, per opera di un principio estrinseco a noi, ossia per mezzo dell'imputazione dei meriti di Gesù Cristo, che ci vengono applicati quando noi abbiamo una ferma fiducia o fede in Lui. Ed anche questa fede non è merito nostro; noi non l'avremmo, se non fossimo stati predestinati.

3. — L'identico pensiero guida Calvino nel *problema del libero arbitrio*. Se si concede anche una piccola parte alla causalità libera dell'uomo, la potenza divina verrebbe limitata e non sarebbe dunque infinita. Il determinismo psicologico e morale viene perciò sostenuto a spada tratta da lui contro «i pelagiani del nostro tempo, ossia i sofisti della Sorbona», che abusano della libertà umana per deprezzare i diritti di Dio. Dopo il peccato originale, non c'è più libertà; l'uomo obbedisce necessariamente all'azione della grazia o della concupiscenza; ogni sua opera, senza la grazia, è intrinsecamente un peccato ed egli tuttavia ne è responsabile, perchè — dice Calvino — l'uomo non è *costretto*, ma solo *necessitato!* «L'uomo — insegna nell'*Institution chrétienne*— è ora spogliato del libero arbitrio e miserevolmente assoggettato ad ogni male». I filosofi hanno ben cercato di stabilire il libero arbitrio ed i pagani l'hanno glorificato. I Padri si sono lasciati a torto influenzare da loro. O uomo — esclama il Riformatore, «è necessario che tutte le armi d'empietà siano spezzate, rotte e bruciate, — che tu rimanga disarmato non avendo in te nessun aiuto. — Quanto più tu sei debole in te, Dio ti riceve tanto meglio». «Tutto ciò che v'è di bene nel cuore umano, è opera di pura grazia» e «c'è da stupirsi, se qualcuno, quando io dico che la volontà è spogliata della libertà e necessariamente è tratta al male, trova strano questo modo di parlare». L'uomo non è libero; e se in un passo dell'*Institution chrétienne* (I, XV, 8) Calvino pare ammetta che prima della caduta, «l'uomo aveva libero arbitrio, per mezzo del quale, se l'avesse voluto, avrebbe ottenuto la vita eterna», in un altro però (III, XXIII, 7) subito si corregge e scrive: «Gli avversarî dicono che Adamo è stato creato col suo libero arbitrio per darsi quella sorte che egli voleva, e che Dio nulla aveva stabilito di lui, se non di trattarlo secondo i suoi meriti. Se una così fredda invenzione è accettata,

dove sarà la potenza infinita di Dio, per mezzo della quale dispone ogni cosa secondo il suo segreto consiglio, che non dipende da altro?... Dio non soltanto ha preveduto la caduta del primo uomo, ma l'ha anche voluta».

4. — Per ciò che si riferisce alla *S. Scrittura*, la credenza all'autorità della Bibbia ed il metodo di interpretazione sono in intimo rapporto con la concezione metafisica. Nè critica, nè esame della Bibbia: noi, esseri finiti, non possiamo conoscere di Dio se non ciò che piace a Lui, essere infinito, di rivelare e nel modo che a Dio piace. Se poi nella Bibbia troviamo molti passi, ove il libero arbitrio è categoricamente affermato o supposto ed ove le dottrine predestinazioniste di Calvino sono condannate, Calvino non esita a dire che è «follia», o «piuttosto una bestialità, *une bêtise*» l'abusare di questi passi per annientare l'elezione e la potenza di Dio; bisogna, per permettersi questo, essere «delle bestie per null'affatto pratiche della Scrittura Santa». S. Paolo, ad es., ci dice che «Dio vuole che tutti gli uomini si salvino, Deus vult omnes homines salvos fieri»: e Calvino commenta: «L'apostolo parla di tutti gli stati (sociali) e non di ciascuna persona»! E l'esemplificazione potrebbe essere abbondante.

5. — Anche *le dottrine politiche* di Calvino sono innestate sul medesimo tronco. Il suo aristocraticismo è in connessione con la teoria del piccolo numero degli eletti - *exiguus piorum numerus*. Il suo Stato-Chiesa, la sua teocrazia, il suo programma intransigente ed intollerante, la spada a servizio della fede e degli interessi religiosi, si spiegano col fatto che l'autorità suprema è Dio e lo Stato non ha che da riconoscere praticamente una tale autorità e da sottomettersi in tutto e per tutto a Dio. Non bisogna atterrirsi dinnanzi ai mezzi violenti: i «figli di Dio» sono pochi in paragone della gran «massa corrotta» ed è necessario domare quest'ultima: *necesse est reliquam turbam cohiberi violento freno*. Calvino, perciò, sogna una società che riconosca questa sovranità di Dio nell'ordine spirituale e nell'ordine temporale, *ut omnia subjaceant Deo*.

6. — Una simile concezione metafisica, che sembrerebbe dover condurre all'atarassia del fatalismo, ha invece in Calvino, come risultato ultimo, un'esaltazione dell'azione ed una vigorosa affermazione del *primato della volontà*.

Dio è la volontà senza limiti e di ciò che Egli fa, non si deve

« cercare nessuna causa nè ragione all'infuori della volontà divina ». Ed anche nell'uomo la « parte principale » è la volontà, ben superiore all'intelligenza, che oscilla di qua e di là con leggerezza e con presunzione. La ragione solo vale, in quanto ci insegna a servire Dio ed a regolare la nostra vita secondo il suo volere: « la conoscenza — in altre parole — consiste più in viva esperienza, che in vana speculazione ». La dottrina è in tal modo, osserva lo Chevalier, un mezzo in vista dell'azione e l'azione non legittima solo la conoscenza, ma la nobilita e la eleva.

A prima vista si è tentati di obbiettare: come mai si può parlare di primato di volontà e di azione, quando si nega la libertà umana?

Calvino risponde che la volontà per se stessa non può « generare se non il male » e che gli uomini tutti sono « corrotti e contaminati dai vizî » e « nella loro condizione naturale sono colpevoli di condanna eterna ». Ma quando l'uomo è giustificato mediante la fede, la sua volontà, rinnovata dalla grazia, liberata dalla schiavitù del peccato, ricreata quasi da Dio, agisce bene, contribuisce all'opera di Dio nel mondo, è uno strumento dell'onnipotenza divina. Certo, anche allora noi siamo determinati nelle nostre azioni e non abbiamo nessun merito in esse; ma da ciò non viene la conseguenza: se io sono predestinato alla salvezza posso peccare ed agir male poichè non posso perire; no, perchè Calvino ribatte: « Porci che voi siete, voi non potreste dare una più grande testimonianza di riprovazione di questa ». « La fede non solo non raffredda l'affetto ad una vita buona e santa, ma lo genera e lo eccita in noi, producendo necessariamente le buone opere ». Queste sono « segni della benevolenza di Dio », « dimostrano lo spirito d'adozione che ci è stato dato », provano che Dio ci ha « adottato per suoi figli », sono « argomento e segno che lo Spirito Santo abita nei santi. Per questo — osservano gli ammiratori del riformatore di Ginevra — egli ha portato un germe fecondo: il calvinismo è stato innanzi tutto una riforma dell'azione e dei principî dell'azione, un potente fattore d'energia e d'attività buona e doveva arrecare, come risultato ultimo, un rinnovamento sociale e politico.

***

Senza indugiarmi ora sulle tesi della teologia cattolica intorno ai rapporti tra naturale e soprannaturale, tra grazia divina e libertà umana, tra predestinazione e libero arbitrio, tra prescienza di Dio e libera volontà dell'uomo, ricorderò soltanto che il Cattolicesimo aveva sempre respinto e anatemizzato coloro che o per esaltare il soprannaturale deprezzano la natura, ovvero che per innalzare la natura abbassano la grazia. Il soprannaturale, come già dicemmo, non distrugge la natura, ma la eleva: Dio non importa la negazione, ma l'elevazione dell'uomo. Così pure, nella metafisica medievale l'infinità divina non fu mai intesa quasi un'impossibilità della libertà nostra, poichè, come insegna San Tommaso, da Dio dipendono anche gli esseri liberi, pur restando liberi; accade infallibilmente e necessariamente quel che la divina Provvidenza dispone che accada infallibilmente e necessariamente; accade liberamente quel che la divina Provvidenza dispone che accada liberamente. Nè per la libertà umana Dio viene a dipendere dall'uomo: poichè chi ha creato l'uomo libero se non Dio? Che se molte di queste azioni libere sono cattive, ciò è da imputarsi all'uomo, non a Dio; mentre, se fossimo necessitati, Dio stesso sarebbe l'autore del peccato. Il peccato Dio lo *permette*, non lo *vuole;* e se noi agiamo male, ciò avviene non già perchè Dio abbia preveduto (teoria senza senso, antropomorfica nell'espressione e blasfema nel contenuto), ma Dio ha preveduto (o meglio *vede*, dato che in Dio eterno non c'è nè passato, nè presente, nè futuro) perchè noi liberamente agiamo in un modo e non in un altro.

I teologi cattolici, specialmente del secolo XVI, hanno a lungo discusso *il modo* col quale si può conciliare la visione, l'elezione di Dio e la grazia con la libertà dell'uomo, il modo cioè di intendere i rapporti dell'Infinito col finito; ma al di fuori di ogni dibattito restò l'affermazione dei diritti di Dio e delle prerogative dell'uomo. Appunto per questo, la libertà umana fu sempre propugnata dai Padri, dagli Scolastici, dai Teologi; ed è curiosa la valutazione dei filosofi moderni, i quali, mentre da un lato accusano la metafisica dell'essere di aver distrutto l'uomo, perchè, pur riconoscendogli la libertà, ammetteva

Dio, dall'altro plaudono a Calvino, al negatore radicale dell'uomo, perchè egli avrebbe messo in luce « il valore infinito dell'individuo »!!

Ecco il punto che io non riesco a comprendere. Che la Riforma abbia significato ribellione alla Chiesa cattolica, è chiaro; ma da ciò non segue che abbia liberato l'individuo. Calvino ha tolto all'individuo, all'uomo, tutto il suo valore: lo ha completamente distrutto. L'infinità del suo Dio implica l'annientamento dell'uomo. Quando alcuni, come il Gentile, concepiscono la religione come il momento dell'oggetto e perciò come la distruzione del soggetto, hanno ragione, non già se parlano del Cattolicesimo, ma se si riferiscono al Calvinismo ed al protestantesimo. E per quanto Calvino voglia giungere ad un primato della volontà, la sua conclusione ultima è sempre questa: che ogni azione buona non è opera mia, merito mio, ma di Dio e di Dio soltanto. Si nega la ragione, si nega la libera volontà, si sostiene che Dio fa tutto e l'uomo nulla: in nome di qual diritto si può allora esclamare che con questo metodo si difende « il valore infinito dell'uomo » e si pone « il fondamento delle libertà odierne »?

*
* *

Sul problema della libertà, che è di essenziale importanza, anche gli altri Riformatori hanno insistito.

Zuinglio ed anche i teologi di Strasburgo svilupparono la teoria della rigenerazione. L'uomo giustificato viene rigenerato: la giustizia di Dio opera in lui non solo la salute, ma trasforma il suo essere e sotto l'azione dello Spirito egli è sottomesso alla volontà divina e segue la via indicata dall'obbligazione morale.

Purtroppo, anche Zuinglio, per le sue teorie metafisiche, non riescì a liberarsi dal determinismo, come sarebbe stato lecito attendersi dalle sue aspirazioni e dalle sue tendenze; egli però rappresentò un passo innanzi in confronto a Calvino, come questi — sempre nel campo morale — aveva segnato un progresso su Lutero.

Melantone fu più coraggioso. Dapprima predestinazionista all'eccesso, colpito dalla riflessione che Dio sarebbe l'autore ed il vero responsabile delle colpe che si commettono, cominciò

a modificare le sue idee e giunse al suo sinergismo, secondo il quale « tre cause concorrono nel compiere una buona azione: la parola di Dio, lo Spirito Santo, e la volontà umana che dà il suo consenso e non resiste alla parola di Dio, poichè essa potrebbe respingerla ».

Calvino rimproverava a Melantone di « riservare qualche cosa all'uomo » e tale protesta ci dice come non nel Calvinismo dobbiamo ricercare la difesa dell'uomo, del soggetto, dell'individuo. Melantone, agli occhi di molti calvinisti, rappresentò la prima defezione fra i riformatori, racconta il Bois; ed il suo atteggiamento doveva poi essere seguito sempre più dalle Chiese protestanti di lingua francese, che nel secolo XIX dovevano dare — con Alexandre Vinet, con Charles Secrétan, Charles Bois, Edmond de Pressensé, Charles Babut, Tommy Fallot e Gaston Frommel — molti altri fautori della libertà umana e doveva in seguito creare quella tendenza revisionistica, che studia Calvino con lo stesso criterio con cui esamina Platone, Aristotele e Kant; ma questi nuovi orizzonti non sono certo da attribuirsi a merito di Calvino, essendo essi, al contrario, in assoluta opposizione al suo sistema.

Non è, poi, proprio il caso di ricercare l'affermazione dell'autonomia individuale nel protestantesimo inglese, che con Enrico VIII volle spostare — per ragioni non certo d'indole metafisica, ma per questioni pratiche e per causa d'un divorzio — il centro di gravità, dal Papato romano al capo della Chiesa nazionale.

La rottura dell'Inghilterra con Roma fu opera dell'assolutismo regale, che accrebbe le prerogative dello Stato, estendendo la supremazia del re agli affari religiosi e provocando così in seguito proteste di calvinisti, scismi di Indipendenti, lotte delle Chiese libere; ma non fu, certo, una glorificazione dell'uomo.

L'unico argomento che portano i filosofi moderni per attribuire questo merito alla Riforma è che il protestantesimo « spezzò le catene » con le quali la Chiesa di Roma legava le coscienze. Ma — a parte la verità e la esattezza dell'accusa, e la questione delle « catene », che va di pari passo con « l'ombra aduggiante del Trascendente » — non è lecito dimenticarsi che ad un'autorità religiosa ne veniva sostituita un'altra dispotica ed inesorabile.

Prescindendo dall'Inghilterra, possiamo concludere che, quanto più si studia il protestantesimo, quanto più si cerca di penetrare lo spirito di Lutero e di Calvino, si resta sempre maggiormente convinti che la valutazione idealista e positivista non regge.

Un protestante, il Rognon — in un articolo apparso nel 1863 sulla *Révue chrétienne* intorno a Calvino, e che anche oggi è ricordato e citato da diversi studiosi del calvinismo — scriveva: « Nessun teologo più di lui ha maggiormente umiliato la natura e la ragione umana.... Umiliare l'uomo e glorificare Dio: ecco tutta l'ambizione della sua teologia, come della sua vita ».

Un simile giudizio mi sembra che si possa applicare anche a Lutero.

Le correnti più vigorose del Protestantesimo furono non già vivificate dall'idea dell'*uomo*, o della *natura*, per poter detronizzare *Dio;* ma, al contrario, di una tale tendenza si risolsero in una esagerata reazione. Ancora una volta, l'epoca che stiamo scrutando ci appare molto diversa di quello che alcuni ritengono.

III.

GLI ANABATTISTI

Se i grandi sistemi dei Riformatori non erano in se stessi una rivendicazione di autonomia individuale, sembra tuttavia a molti storici ed ai filosofi moderni che tale risultato fu raggiunto egualmente dalla rivoluzione protestante.

Lutero e Calvino — così si ragiona — si ribellarono all'autorità religiosa. È vero: essi non vi sostituirono subito la libertà della coscienza umana, e nuove catene — quelle delle chiese riformate — cercarono di avvolgere il movimento spirituale. Era però logico ed inevitabile che l'uomo, dopo d'aver appreso l'inutilità di intermediari fra lui e il suo Dio, scuotesse il nuovo giogo, si ribellasse alle pretese incoerenti dei Riformatori ed alla loro intransigenza.

È la tesi del Troelsch e del Palmer, quando dichiarano che i principali elementi del Protestantesimo, che ne costituiscono il valore essenziale, fecero il loro ingresso nel mondo moderno, non già direttamente colla Riforma, ma per mezzo delle sette secondarie e per mezzo degli Anabattisti. Questi ultimi, specialmente, non si fermarono a metà strada, ma spinti dalla forza della logica, scesero giù sino in fondo della valle e proclamarono energicamente il principio dell'interiorità religiosa e perciò dell'individualismo e della libertà.

Può almeno in questo senso giustificarsi il tentativo della filosofia contemporanea, di congiungere Umanesimo e Riforma, quasi che l'uno e l'altra, sia pure con metodi diversi, dovessero condurre alla «liberazione» dell'uomo da Dio?

Ecco il problema.

***

Gli Anabattisti, come ben fu detto, divennero i radicali della Riforma protestante. Se la giustificazione, come insegnava Lutero, dipende solo dalla fede nei meriti di Cristo,

ne segue — diceva Nicola Storch — che il battesimo dei bambini è invalido, perchè essi non possono avere la fede o fiducia richiesta, e perciò bisogna ribattezzarli. Inoltre, dal fatto che Lutero era stato ispirato direttamente dallo Spirito Santo, Storch deduceva che tale inspirazione era concessa ad ogni fedele e costituiva per ognuno la regola della credenza e della vita. Insieme con Tommaso Münzer, lo Storch si pose a predicare a Zwickau la sua dottrina ed a svilupparne i germi. Così dal momento che ognuno poteva agire sotto l'ispirazione dello Spirito divino, non occorreva più una norma esteriore: non più governo, non più leggi ecclesiastiche o civili, non più proprietà privata, poichè tutti, essendo discepoli immediati dello Spirito di Dio, sono eguali; al posto di questo vi doveva essere una religione puramente interiore.

Sorvoliamo sull'attuazione di simili teorie, sulle vicende della predicazione del Münzer, sui suoi rapporti con Melantone, sull'appoggio che egli ebbe da Carlostadio, sulla lotta che sostenne con Lutero (che il Münzer definiva un grossolano arcidiavolo), sul ripudio della dottrina della giustificazione per mezzo della sola fede (origine — diceva egli — d'una dissoluzione, nella Germania, simile a quella del maomettanismo), sulle estreme conseguenze dedotte dai principî. Gli Anabattisti, più non volendo nè l'autorità d'una Chiesa, nè la « parola morta » della Scrittura, ma solo la diretta comunicazione con Dio, con una corsa pazza si gettarono nei vortici di una anarchia religiosa e sociale, che fu contrassegnata da ridicolaggini, da rivolte popolari, da massacri, dalla battaglia di Frankenhausen, dalle scempiaggini commesse coi moti rivoluzionari suscitatisi, dalle numerosissime sette sorte. Son fatti, questi, che gli storici hanno raccolto e descritto diligentemente e non occorre insistervi.

Piuttosto, se analizziamo lo spirito animatore di Tommaso Münzer, di Nicola Storch e di simili « profeti »; se cerchiamo, attraverso le agitazioni economiche, l'anima di religiosità che le caratterizzava; se vogliamo giungere al vero principio vivificatore del movimento anabattista, noi coglieremo sempre un'unica idea: « Bisogna togliere ogni intermediario tra l'anima e Dio. L'individuo basta a se stesso, quando si tratta delle sue relazioni con Dio ». È questo il risultato logico della dottrina della giustificazione mediante la fede. Occorre valorizzare

l'elemento individuale nella vita umana e lasciare la completa libertà religiosa ad ogni persona. Se Lutero poteva rifiutare l'autorità della Chiesa di Roma, perchè agli Anabattisti non sarebbe stato concesso di rifiutare l'autorità di Lutero? Perchè un uomo avrebbe dovuto riconoscere sulla terra un'autorità religiosa, superiore alla sua coscienza? Ogni Chiesa, romana, luterana, calvinista, anglicana, doveva perciò apparire come un vincolo da spezzare. « Dio ed io; io e Dio », tale era l'unica religione, l'unica vita dell'anima, senza mediazione di preti o di riti, di pastori o di magistrati.

Ed allora diventa tutto chiaro nell'Anabattismo; ed anche le allegre suddivisioni delle sue sette sono spiegate.

Si capisce, ad esempio, l'odio di molti contro ogni rapporto della Chiesa con lo Stato e contro ogni intromissione del potere civile nel regno della coscienza religiosa.

Si comprende come gli Anabattisti rifiutassero di riconoscere il valore di un battesimo conferito a chi non aveva l'uso della ragione.

Si capisce come Münzer e Storch si sentissero profeti ed inspirati direttamente da Dio: se ogni individuo può a Dio avvicinarsi ed intendere la sua voce, ha anche il diritto di proclamarla questa divina rivelazione.

D'altra parte, non avevano torto alcuni discepoli di Münzer, chiamati i *Fratelli silenziosi*, che amavano il silenzio e combattevano la predicazione, poichè questa poteva influenzare sinistramente la comunicazione individuale dell'anima con Dio.

Ecco allora giustificata anche l'altra setta dei *Fratelli estatici*, beantisi nelle visioni e nelle pretese rivelazioni divine.

Anzi, ammesso il principio della libera interpretazione della Scrittura, non si doveva riprovare la setta anabattista composta di coloro che piangevano sempre, avendo letto nella Bibbia: « Beati quelli che piangono » e che mangiavano il pane bagnato da lagrime. Anche, però, l'altra setta di coloro che sempre ridevano, in ossequio all'elogio biblico della letizia, aveva il diritto di sussistere e di prosperare.

È innegabile, quindi, che, in tale fermentazione religiosa, il lievito animatore sia stato l'individualismo. Ma è pure da riconoscersi, che tale corrente non ha una parentela ideale con qualsiasi altro orientamento tendenzialmente immanentistico, poichè l'esistenza del Trascendente è l'unico punto

in cui le varie sette convengono; ed è anche doveroso constatare come l'individualismo religioso, se era una logica conseguenza della Riforma, riesciva anche ad esserne una confutazione, poichè, col crollo dell'autorità, la libertà dell'individuo si mutava in licenza e in pazzia.

Basti ricordare il caos successo e le divisioni e suddivisioni delle sette, sino al caso tipico degli Irvingiti della Scozia, i cui membri si erano separati progressivamente, gruppo per gruppo, tanto che in uno di questi restarono soltanto un vecchio ed una vecchia. « Ebbene, Janet — disse alla donna un suo conoscente; — suppongo che abbiate la persuasione che Giovanni e voi siate i soli veri rappresentanti della dottrina apostolica, viventi sulla terra ». « Eh no, rispose quella; io non sono così sicura come lui! »

Anche la follia religiosa e le ridicolaggini, che il Palmer ricorda nel suo saggio su *Les Anabaptistes*, apparso nella *Revue de métaphysique et de morale*, erano inevitabili.

Tomaso Schugger nelle sue relazioni dirette con Dio ebbe la comunicazione divina che Iddio lo obbligava a caricare di catene suo fratello Giovanni; ed egli lo fece. Purtroppo Leonardo, dotato d'un simile, anzi d'un più radicale e più intenso spirito profetico, ebbe l'ispirazione che il Signore lo obbligasse a tagliar la testa al fratello e non esitò ad eseguire il creduto comando. Nell'Appenzell l'ammonimento di Cristo: *divenite simili ai piccoli* (con l'umiltà e la sincerità) fu interpretato letteralmente; e uomini e donne agivano come fanciulli, giocavano alla palla, correvano, saltavano, si facevano lavare la faccia. Altri, al comando della Bibbia: *predicate sui tetti*, invece di professare apertamente la fede, andavano sui tetti a predicare. Giovanni Matthys, mentre mangiava, credette di sentire in sè una voce misteriosa ed esclamò: « Padre, sia fatta la tua e non la mia volontà »; abbracciò ognuno dei presenti, disse loro « addio » e « la pace di Dio sia con voi », ed all'indomani con venti compagni marciò contro le milizie del vescovo: fu naturalmente fatto a pezzi. I discepoli poi di Jacob Amman non ammettevano l'uso dei bottoni nè che fosse lecito rasarsi. John Smith, il predicatore protestante perseguitato, che si rifugiò ad Amsterdam, in nome dell'autonomia individuale protestava contro ogni ordine stabilito, perchè ogni ordine significava limitazione di libertà, e faceva la questione « se il metro, il ritmo,

il tempo non tendono a spegnere lo Spirito » e « se la spontaneità non è necessaria tanto per ciò che concerne il canto e le parole, quanto per il soggetto »: ed era lo stesso Smith che redasse i principî di governo ecclesiastico, portati dai pellegrini da Amsterdam in America, nel 1620; era lo stesso Smith che aveva iniziato il cosidetto *covenant*, una specie di convenzione per una libera alleanza religiosa fra gruppi di persone.

E non solo nel campo religioso, ma l'individualismo doveva degenerare in un'anarchia completa, anche nel campo dell'economia. La guerra dei contadini ebbe, sì, un programma ed una finalità economica, ma fu ispirata da simili principî; e le tendenze comunistiche degli Anabattisti non hanno una diversa spiegazione.

***

L'Anabattismo, perciò, fu un'affermazione dell'individuo, press'a poco come la polmonite è un'affermazione dei polmoni. Chi si rifugia in questo movimento pseudoreligioso, per ricercarvi il contributo portato dal Protestantesimo nella liberazione dell'uomo corre rischio di scoprire un'altra conferma della nostra valutazione: la Riforma si trova su una linea semplicemente opposta della pretesa linea immanentistica del Rinascimento: non è orientata verso l'uomo nè verso la natura, ma verso Dio: un Dio che schiaccia l'uomo nei suoi valori spirituali (ragione, libertà, vita) e, con gli Anabattisti, polverizza nell'uomo anche il buon senso.

IV.

METAFISICA E LIBERTÀ DI COSCIENZA

L'ultimo sforzo, compiuto da coloro che nel Protestantesimo vogliono scoprire un significato di valorizzazione dell'uomo, riguarda il principio della tolleranza religiosa, che ha donato alle coscienze umane la libertà conculcata dalla metafisica dell'essere e dall'Inquisizione.

Lo spirito intollerante e antidemocratico dei Riformatori era un involucro, che racchiudeva una splendida idea ed un avvenire radioso. Il Protestantesimo — se non nei suoi massimi duci, certo nei loro successori — fu un primo passo verso la liberazione dalla schiavitù spirituale. Per opera sopratutto delle piccole sette che in apparenza sembrano composte da «anarchici» del pensiero e della religione, l'individualismo ha progredito ed ha lanciato il programma della libertà di coscienza, di pensiero, di stampa, di religione, il programma, cioè, della *democrazia politica moderna* e della *moderna libertà civile*. «L'intento non raggiunto dall'Umanesimo italiano per mollezza e per aristocrazia intellettuale, nè dal luteranesimo per timidezza interiore e per sentimento di sommissione, lo raggiunsero i discepoli dei riformatori svizzeri colle armi dello spirito e del braccio». Son parole dell'Höffding, che conviene prendere in considerazione.

***

Lo svolgimento dell'idea di tolleranza religiosa, dal Rinascimento in poi, è quanto mai interessante; ma basta dare uno sguardo alla storia, per accorgersi che si tratta di un fenomeno molto complesso.

Tutti gli storici sono concordi nel riconoscere che quanto a libertà di coscienza i Riformatori non avevano nulla da in-

vidiare all'Inquisizione. Non è Lutero, nè Calvino, nè Enrico VIII, nè la regina Elisabetta, che possono essere acclamati come avversarî del principio che non è lecito diffondere l'errore. Il Concistoro di Ginevra era — come abbiamo dimostrato — un nuovo Sant'Ufficio, non solo in linea di fatto, ma nelle affermazioni dottrinali di Calvino. Furono i nemici di quest'ultimo, come l'umanista francese Sebastiano Castellion, che in una lunga polemica col Riformatore ginevrino negavano il diritto di uccidere gli eretici. Era nella sua operetta francese: *Conseil à la France désolée*, che il Castellion chiedeva che si permettessero « in Francia due Chiese » e si lasciassero « libere le due religioni », e che « ciascuno tenesse senza costrizioni quella delle due che egli preferisse ». « Il consiglio che ti do, o Francia, — scriveva egli — è che tu cessi di forzare coscienze, di uccidere, di perseguitare, ma che tu permetta nel tuo paese a quelli che credono in Cristo di servire Dio secondo la fede non di altri, ma la loro ». Era lo stesso desiderio di Etienne Pasquier, del Coligny, vittime della Notte di S. Bartolomeo, e di altri. Chi volesse seguire la storia di tale principio, non ha che da leggere il lavoro dell'Acton, *History of Freedom*.

Se si guarda alle lotte religiose del secolo XVI e del XVII, ci si accorge come coloro che detenevano il potere, non ammettevano *in pratica* il principio, anche se prima *in teoria* lo avevano sostenuto. « Nell'Europa moderna — rileva giustamente lo Chevalier nello studio citato della *Revue de métaphysique et de morale* — l'affermazione della libertà religiosa nacque dalla persecuzione: la pratica della libertà risultò dalla bancarotta della persecuzione e dalla sua impotenza a realizzare l'unità con la forza. In Francia, il diritto fu proclamato alternativamente dagli Ugonotti e dai cattolici, secondo le circostanze, e contro gli eccessi del partito al potere. In Ispagna, fu, nelle mani dei Gesuiti, un'arma contro le usurpazioni del potere civile. I Paesi Bassi, oppressi da Filippo II, gli opposero la legge di natura e dichiararono solennemente all'Unione di Utrecht (1579) la tolleranza; ma, una volta al potere con Maurizio di Nassau, i Calvinisti repressero con la forza il partito della libertà. In Iscozia la Riforma si pose dal lato del popolo contro il Re, perchè il Re le era ostile; ma allorquando prevalse, quando il Parlamento nel 1561 abolì nella Scozia la giurisdizione del Papa e adottando il *Libro della di-*

sciplina di John Knox organizzò la Chiesa scozzese sul tipo calvinista, la Riforma a sua volta divenne intollerante, volle imporre la vera fede con la forza e mirò ad erigere a suo profitto la teoria dell'indipendenza della Chiesa in una teoria della supremazia della Chiesa. Fortunatamente una cosa mancò al fanatico John Knox per realizzare il suo programma: il potere». E non parliamo della battaglia sostenuta dal Melville per la separazione della Chiesa dallo Stato in Scozia; degli scritti di Buchanam (*De jure regni apud Scotos*), del Du Plessis Mornay in Francia e di Althusius in Olanda contro la tirannia statale. Non parliamo poi dell'assolutismo regale della riforma anglicana, delle persecuzioni di Enrico VIII e della regina Elisabetta, della lotta fra la Chiesa anglicana ed i Calvinisti, terminata col compromesso del 1688, tutt'altro che ispirato a criteri di completa libertà religiosa! Non parliamo del cozzo fra Puritani e protestantesimo inglese, delle vicende dei primi (dal non-conformismo al separatismo), della storia delle comunità originate dai *covenants*, di queste «congregazioni» libere ed indipendenti, che esercitarono una influenza tanto considerevole dal punto di vista religioso e politico; dei rapporti con le conquiste democratiche, con la *Dichiarazione dei diritti e delle libertà*, con la democrazia e col federalismo americano: della fuga dall'Inghilterra, sotto la persecuzione di Elisabetta e di Giacomo I, di molti Puritani, recatisi in Olanda e di qui in America; delle vicende strane che anche qui talvolta ebbe il principio della tolleranza, riconosciuto — come documenta l'Acton — per la prima volta dalla colonia cattolica di Maryland.

Da tutto questo — conclude l'Acton, e lo Chevalier sottoscrive a piene mani — risulta che il principio della libertà di coscienza e della tolleranza religiosa s'impose come *una necessità di fatto:* non fu dapprima un diritto proclamato, ma divenne un espediente necessario, dato che nessuna delle forze religiose in conflitto potè completamente prevalere. Le terribili lotte religiose di quel tempo (con gli episodî della notte di S. Bartolomeo, con l'editto di Nantes, con lo sviluppo delle società democratiche odierne) *ci hanno condotto alla tolleranza non in nome di una concezione teoretica, ma solo per la fatale necessità della vita pratica.*

«Se la Riforma — ben osserva lo Chevalier — favorì lo sta-

bilirsi d'un regime di libertà e di tolleranza, non fu direttamente per i suoi principî, poichè questi principî vi erano contrarî, ma indirettamente, per lo stato di fatto che aveva creato, rompendo l'unità dell'Europa cristiana e introducendovi differenze religiose irreduttibili. Un'Europa uniformemente protestante, se il Protestantesimo avesse avuto la potenza d'organizzazione che ebbe la Chiesa al Medio Evo, avrebbe consacrato il potere dei principi e l'assolutismo dello Stato. Gli Stati, ove il Protestantesimo trionfò, non furono nè meno tirannici nè meno intolleranti di quelli ove il Cattolicesimo giunse ad eliminare il suo avversario; anzi essi lo furono — come l'ha mostrato l'Acton — in un modo più dogmatico». Fu la diversità e il cozzo delle religioni, che, attraverso lotte e sangue, condussero al risultato della tolleranza. Non fu per merito della Riforma o delle nuove dottrine, che si giunse alla cosidetta *libertà di coscienza*, la quale, d'altra parte, se ha un valore *in linea di fatto*, diventa un enorme sproposito, qualora venga eretta *a dignità di principio*.

***

Poichè, a costo di terrorizzare qualche candido lettore, io non esito a dichiarare che l'Inquisizione non rappresentava *nel suo principio ispiratore* una negazione dei diritti dell'uomo.

Secondo il Gentile, l'Inquisizione è «il corollario del concetto dommatico della verità trascendente, che l'individuo riceve, e non può che ricevere, e deve perciò limitarsi a ricevere; negazione anch'essa, pertanto, dell'individualità....».

Quante frasi, altrettanti equivoci. Cosa significa «concetto *dommatico* della verità *trascendente*»? Posto che non siamo noi i creatori del reale, ma che anche noi siamo creati, è chiaro che senza dommatismo alcuno dobbiamo riconoscere ed ammettere, in nome stesso della ragione, l'essere; la cognizione dell'essere ci dà la verità e se la verità ci è dimostrata direttamente dall'evidenza razionale, avremo la verità filosofica; se ci sarà dimostrata indirettamente da prove che non ci conducono all'intrinseca evidenza, ma ci fanno certi della cosa, avremo il *rationabile obsequium*, ossia la fede, la quale non ripugna alla ragione, ma nella ragione trova il suo appoggio.

La verità, in questa concezione, non è negazione dell'individualità, dell'uomo in quanto ragionevole; anzi è la forza dell'individuo stesso. E non è neppure negazione dell'individualità, dell'uomo in quanto dotato d'una volontà, d'una libertà, del potere cioè di agire secondo la verità. L'azione, compiuta secondo le norme della verità, e perciò col rispetto della natura e dell'ordine degli esseri, non ci porta la morte, ma è il vero segreto della vita. Noi, in altre parole, sostenendo che di fronte al vero ed al bene non abbiamo il diritto (che sarebbe da chiamarsi licenza) di calpestare l'uno e l'altro, non neghiamo l'individualità, ma poniamo al contrario la *conditio sine qua non* per il suo sviluppo e per la sua vita.

Chi apertamente combatte il vero, e di conseguenza distrugge la radice del bene, turba l'ordine, porta l'anarchia, la confusione, lo sfacelo. Perciò l'autorità sociale ha il dovere di impedire la sua propaganda, di opporsi al suo conato distruttore, di respingere il suo assalto.

Questa è la *tesi* sempre ed assolutamente vera in linea di principio. La teoria della *libertà di pensiero* o della *libertà d'azione* è inconcepibile in tale visione di cose. Il che non toglie che possano darsi *condizioni di fatto*, in cui la tolleranza dell'errore o del male si imponga, ma non già nel senso che la falsità, l'errore o il male vengano posti allo stesso livello del vero e del bene, ma solo nel senso che, nell'*ipotesi* descritta, non si può fare a meno di sopportare e di tollerare. *In diritto*, ad esempio, la moglie dev'essere prudente, giudiziosa, soda, economa e via dicendo; e nessun marito vi rinnegherà questa tesi, anche quando *in linea di fatto* dovrà adattarsi ad una moglie bisbetica, pettegola, spendacciona, leggera ed insopportabile.

La tolleranza non è una legge deontologica invariabile, una ragione assoluta; mai e poi mai, nemmeno oggi, nel secolo XX; e qui sta l'eterna verità del Sillabo di Pio IX.

Il liberalismo moderno, che Luigi Luzzatti ha con tanto ardore difeso nel suo volume *La libertà di coscienza e di scienza*, si oppone a questa dottrina.

Secondo i liberali, il fine vero dello Stato è la libertà. In un regime libero ciascuno ha il diritto di pensare ciò che vuole e di dire ciò che pensa. I cittadini debbono rispettare le leggi dello Stato; ma all'infuori di questo obbligo, qualunque vio-

lenza o coazione dello Stato sulle coscienze individuali è vana, inefficace, nocevole.

Religione libera in Stato sovrano: ecco la formula con cui Luzzatti riassume il suo pensiero e la bandiera con cui egli propugna la tolleranza religiosa e la libertà di pensiero, eretta a tesi.

Ma giustamente due pensatori italiani, polemizzando con lui, criticarono questa teoria.

Bernardino Varisco nella *Cultura contemporanea* (1912) scriveva:

« Tizio crede all'esistenza di Dio; Sempronio è di parere contrario. Tizio è capo d'uno Stato; fa una legge, con cui l'opinione di Sempronio è dichiarata erronea, e condannato chi la segue. Sempronio è citato in giudizio; e gli si domanda: siete ben persuaso che Dio esiste? — No, — risponde Sempronio. Sopra di che, i giudici lo mandano al rogo.

« Voi dite: Sempronio ha il *diritto* di pensare a suo modo; lo Stato ha il *dovere* di rispettare questo suo diritto.

« L'opinione vostra, e quella di Tizio, sono contrarie. Dunque: o si può risalire a una *ragione assoluta*, in virtù della quale una delle due opinioni sia falsa, e riconoscibile come tale. O delle due opinioni trionferà quella che vien e a imporsi colla forza ». Infatti, « la persuasione di Sempronio, espressa, o anche soltanto manifestata in via indiretta, può contribuire, contribuisce di certo, a tener vivo, a diffondere, quello che, secondo la persuasione di Tizio, è un errore disastroso. Per ciò Tizio crede suo dovere di costringere con la forza Sempronio, e chiunque la pensi come Sempronio, a non manifestare in alcun modo la sua opinione. Sempronio, se la sua persuasione è davvero così profonda e seria come quella di Tizio, dovrebbe, per essere coerente alla sua persuasione, fare un simile uso della forza, dato che la possedesse, o quando fosse riuscito a possederla ». In ogni caso, la forza darà un trionfo di fatto; se si vuole una giustificazione in diritto, è necessario ricorrere ad « una ragione assoluta, che deciderà inappellabilmente » ed al responso di essa bisogna obbedire, altrimenti diverrà lecito e doveroso il ricorrere al castigo.

Si obbietterà: la « ragione assoluta » non è altro se non la mia o la tua ragione; perciò io ho la libertà di seguire la mia ragione e tu hai il diritto di fare altrettanto per la tua. « Ma

concepire a questo modo la libertà e il diritto è sopprimere ogni distinzione *assoluta* tra il vero e il falso. È rinunciare a quella ragione *assoluta*, senza della quale non è più possibile distinguere tra il diritto e il torto, tra un uso legittimo (giusto) della forza e un uso illegittimo (ingiusto). Se vogliamo, non semplicemente combatterci, abbandonando la decisione alla forza, ma discutere, con la speranza di mettere in luce il diritto, dobbiamo riconoscere, al disopra di quella cosidetta libertà (la sola di cui molti abbiamo idea) che è l'incoercibilità del capriccio, la *vera* libertà, consistente nella subordinazione del capriccio all'esigenza razionale ». In breve, la tolleranza, in conclusione, se può essere richiesta da una condizione di fatto variabile, non è mai un principio assoluto, a meno di proclamare lo scetticismo e l'agnosticismo.

Identiche riflessioni faceva Benedetto Croce nella *Critica*, recensendo il volume del Luzzatti; e già nella sua *Logica* aveva proclamata la giustificazione della repressione pratica dell'errore, ossia « dell'uso di misure pratiche per indurre coloro, che errano teoreticamente, a correggersi, castigandoli, quando questo giovi, ad ammonizione ed esempio. Mezzi d'altri tempi (si dice) — prosegue il Croce; — ora siamo in tempi di libertà e non è lecito più adoperarli; ora si deve usare la sola forza persuasiva del vero. Ma coloro che così dicono, non hanno occhi per guardarsi intorno. La Santa Inquisizione è veramente santa e vive, perciò, nella sua eterna idea: quella che è morta, era nient'altro che una sua contingente incarnazione storica. E questa pure, per un certo tempo, dovette essere giustificata e benefica, se popoli interi l'invocarono e la difesero; se uomini di altissimo animo la fondarono e severamente e imparzialmente la ressero, e gli stessi avversari l'applicarono per loro conto, e i roghi furono contrapposti ai roghi; onde Roma cristiana perseguitò gli eretici, così come Roma imperiale aveva perseguitati i cristiani, e i protestanti bruciarono i cattolici così come i cattolici i protestanti. Se ora certi espedienti feroci si sono messi da banda (si sono abbandonati definitivamente, o non persistono sotto diversa apparenza?), non per ciò si cessa dal premere praticamente sui manipolatori di errori. Di codesta disciplina nessuna società può far di meno, per quanto il modo di applicarla vada, a sua volta, soggetto alla deliberazione pratica, utilitaria o morale. Si comincia dall'uomo bambino, la

cui educazione mentale è, insieme e sopratutto, educazione pratica e morale, educazione al lavoro e alla sincerità (nè alcuno è stato mai seriamente educato, che non abbia ricevuto, a dir poco, qualche provvida ceffata o tirata di orecchi); e si continua con le pene comminate nei codici per le negligenze e le ignoranze colpevoli, via via fino alla spontanea pedagogia sociale, per la quale l'artista, che produce il brutto, e lo scienziato, che insegna il falso, sono redarguiti dagli intelligenti e cadono presso costoro in discredito».

Non discuto ora la posizione del Croce o del Varisco, nè le loro particolari vedute. Constato soltanto come l'aborrita Inquisizione sia una conseguenza di ogni filosofia, che riconosce un valore assoluto al pensiero, ossia che ammette la conoscibilità della verità. L'antica metafisica non era, quindi, da deplorarsi in nome dell'Inquisizione; e la tolleranza religiosa non è da scambiarsi con un sistema filosofico in opposizione alla dottrina antica. Metafisica e tolleranza non sono nel medesimo ordine: l'una riguarda il campo speculativo, l'altra il terreno delle contingenze pratiche; un conflitto non è nemmanco possibile.

Quanto, poi, al Protestantesimo, anche quest'ultimo rifugio, sognato da alcuni, per erigerlo a bandiera di individualità, non ha un significato filosofico. Che nelle circostanze storiche, successive alla Riforma, la tolleranza religiosa si imponesse per necessità di fatto, e che tornasse utile sotto alcuni aspetti e ricca di inconvenienti e di mali sotto altri punti di vista, lo ammetto. Solo nego che essa rappresenti un ideale e che il Protestantesimo l'abbia allora perseguito o proclamato.

Ancora una volta: la Riforma non dev'essere studiata col criterio dell'*uomo* che prende il posto di Dio, ma col criterio opposto di *Dio* e di un Dio che distrugge l'uomo per affermare se stesso.

PARTE QUARTA

LA FILOSOFIA E LA SCIENZA DELL'UMANESIMO E DEL RINASCIMENTO DI FRONTE ALLA METAFISICA DELL'ESSERE

I.

INTRODUZIONE

In varî modi si possono caratterizzare, se si prendono nel loro complesso, i sistemi filosofici, sbocciati così numerosi e notevoli nel periodo dell'Umanesimo e della Rinascenza.

Maurice De Wulf nella sua *Storia della filosofia medioevale* ritiene che « la lotta contro la filosofia scolastica fu la parola d'ordine delle filosofie del Rinascimento, perfino di quelle che affermano la loro sommessione al dogma cattolico ». Ma « all'infuori di questo punto di contatto negativo, niente le unisce. Esse si sviluppano in direzioni disparate e spesso opposte: diversità di lingue, decentramento accademico mediante l'erezione incessante d'università nuove, sopratutto decadenza del pensiero e, in uno stesso sistema, mosaico di teorie talora incompatibili, — tutto ciò dà alla filosofia del Rinascimento una fisionomia incoerente. Le sue concezioni mancano di unità organica. La filosofia di questo periodo rassomiglia a una pazza scappata dal riparo, per avventurarsi successivamente in una serie di imprese sterili ».

Idealisti e positivisti, invece, scorgono in quelle correnti filosofiche un'unità e le trattano come *rami diversi di un'unica pianta* che, quantunque si stendano in direzioni varie, appartengono, però, ad un solo organismo, destinato a crescere, attraverso primavere ed autunni, sino ai giorni nostri. Non soltanto il momento *negativo*, vale a dire la lotta contro la Scolastica e l'aristotelismo cristiano, unisce in un unico tutto quei sistemi; ma anche il *momento positivo*, e cioè il carattere tendenzialmente immanentistico della speculazione d'allora, fa sì che tutte quelle concezioni costituiscano note diverse, ma collegate, di una unica espressione musicale, o meglio, siano quasi le prime battute del pensiero moderno, recisamente opposto all'antica metafisica dell'essere.

Ed ecco che il Fischer nella sua *Einleitung in die Philosophie*

e il Fiorentino nelle sue opere intorno a questo periodo, ed anche nel suo *Compendio di storia della filosofia*, distinguono il Rinascimento in due parti, in due periodi.

« In uno si cerca di spogliare la filosofia greca di quella sopravveste cristiana che le avevan fatto indossare le scuole (Kuno Fischer chiama questo periodo *processo di purificazione*); in un altro si cerca di gettar le fondamenta di una filosofia nuova, e proporzionata alla cangiata intuizione del mondo. Il primo periodo, che complessivamente si può dire antiscolastico, si compie nell'Accademia Fiorentina, e nelle scuole di Padova e di Bologna: ivi si torna, o meglio si crede di tornare al genuino Platone, qui al genuino Aristotele: il Ficino ed il Pomponazzi sono i principali rappresentanti del lavoro che tende a purificare, ossia a scristianeggiare Platone ed Aristotele. Bernardino Telesio apre il secondo periodo del Risorgimento, periodo che per mezzo del Bruno e del Campanella arriva sino al limitare della filosofia moderna ».

Come già abbiamo ripetuto, sia nell'uno come nell'altro di questi due periodi, i positivisti vedono un'affermazione della *natura*, mentre gli idealisti vi trovano un'affermazione dell'*uomo*.

Mi rincresce di essere in dissenso con tutti.

Contro il De Wulf, io penso che i varî sistemi di quest'epoca hanno un'unità organica in sè ed in rapporto agli altri: e l'esposizione che cercherò di dare delle principali concezioni, credo sarà una sufficiente dimostrazione del mio giudizio.

Contro positivisti ed idealisti, ritengo che la vera anima *unica* di quella pianta, così ricca di rami, non è l'*uomo* o la *natura* in quanto si oppongono a *Dio*, ma è la concretezza, la quale spiega i varî sistemi ed i contrasti dell'Umanesimo e del Rinascimento colla filosofia antica, dà persino un colorito nuovo ed originale ai vecchi sistemi dissepolti e rivestiti a nuovo, costituisce il contributo di verità alla *philosophia perennis*.

Sarebbe un perditempo voler giustificare *a priori* questa convinzione, che fu per me, e dev'essere — se ha un valore — anche per i lettori, la conclusione dell'esame critico dei filosofi di quel tempo. Senz'altro, perciò, incomincio dal Cusano, non senza avvertire che nella disposizione dei pensatori studiati, e nella scelta di essi, altri potrebbe preferire un criterio diverso di quello da me seguito.

II.

NICOLÒ CUSANO

Alle porte della nuova epoca sta Nicolò da Cusa.

Per parecchio tempo il pensiero filosofico di questo grande Cardinale giacque nell'oblio. «Nessun filosofo, dalla Rinascenza in poi, – ha potuto scrivere Paolo Rotta nella prefazione alla accurata edizione del *De docta ignorantia*, apparsa nella collezione del Laterza dei *Classici della filosofia moderna* — è stato tanto male trattato dalla posterità, per ciò che riguarda la pubblicazione delle sue opere, quanto il Cusano». Moltissimi pensatori attinsero acqua a questa sorgente e tuttavia l'ombra della dimenticanza per molti anni circondò la sua memoria, forse anche per il fatto, rilevato dal Lacheliez, che il Cardinale di Cusa è uno scrittore sostanzialmente difficile, che procede nei suoi trattati — per dirla col buon Vespasiano da Bisticci — per via di argomenti sottilissimi, ed è abituato — soggiunge il Rotta – sia a smarrire la via diritta e ad avvolgersi nei viottoli, da cui a stento gli riesce di districarsi per tornare sulla strada maestra, sia anche ad usare una espressione forzata e dura e quindi tutt'altro che limpida.

Oggi, comunque, questa ingiustizia è, in parte almeno, riparata. I lavori del Clemens, dello Stöckl, dell'Uebinger, del Falckenberg, del Grossner, del Duhem, del Fiorentino, del Tocco, del Vansteenberghe e di Paolo Rotta, hanno reso a tutti accessibili le dottrine ed il senso profondo dell'infinito di Nicolò da Cusa. La cui filosofia, oramai, dall'Höffding viene salutata come «il più grande monumento del pensiero che sia stato elevato nel secolo XV»; dall'Eucken, come quella che ha aperto nuovi orizzonti; da tutti come il primo impulso verso un avvenire nuovo ed una svolta decisiva nella storia della cultura. Il Rotta, — che per diversi anni ha vissuto spiritualmente con lui e ci ha dato lavori notevolissimi (basterà che io

ricordi la memoria scritta in latino e coronata nel 1909 dall'Istituto di Francia coll'aggiudicazione del premio Bordin, il volume su *Il pensiero di Nicolò Cusano nei suoi rapporti storici* edito dal Bocca ed il saggio preziosissimo — non ancora in commercio, ma gentilmente favoritomi dall'autore — su *La metafisica di Nicolò da Cusa*), il Rotta, dico, non esita ad attribuire al Cusano « quell'elogio che lo Stuard Mill ha rivolto, con minore motivo, secondo il nostro giudizio, al Bentham, in quanto l'ha chiamato *a seminal mind* ».

Certo, soggiunge lo stesso egregio storico della filosofia, il Cusano non avvertì l'importanza decisiva della sua concezione; non ebbe coscienza del grande distacco tra il suo e il punto di vista della Scolastica; sempre, anzi, coltivò l'intenzione di innalzare un edificio di pensiero tale al Dio della religione cristiana cattolica, che riuscisse ad essere magnifico altare, davanti a cui meglio comprenderlo per meglio adorarlo. Il figlio del povero pescatore di Cues, educato in quel chiostro di Deventer, donde era da poco uscito Tommaso da Kempis; l'infaticabile lavoratore per l'unione delle Chiese; l'autore delle lettere ai Boemi per richiamarli all'ortodossia, da cui si erano allontanati, seguendo le dottrine di Giovanni Huss e di Gerolamo da Praga; colui, che nel suo trattato *Cribratio Alchorani* si propose la ricerca intorno al Corano per vedere se era possibile un riavvicinamento dei Turchi alla fede cristiana; colui, che nonostante le idee sulla preminenza del Concilio espresse nel *De Concordantia catholica*, fu poscia Cardinale, vicario del Pontefice a Roma, dopo essere stato suo legato in Germania per un biennio e propugnatore di riforma nella disciplina ecclesiastica; il pio uomo, che utilizzava il tempo non richiesto dagli affari ecclesiastici per meditare i problemi filosofici in difesa della fede, e, veleggiando dall'Oriente in Occidente, reduce da un'altissima missione compiuta a Costantinopoli per incarico della Santa Sede, concepiva le sue due opere più notevoli, il *De docta ignorantia* e il *De coniecturis;* in una parola, il *Cardinale* di Cusa non prevedeva che sarebbe diventato uno dei primi « fecondatori di quella filosofia, che storicamente cominciò dapprima a cercar aria e respiro fuori dalla Chiesa, per poi riuscire a contrapporsi alla medesima »; non sospettò neppure che la speculazione filosofica, da lui inaugurata, avrebbe avuto per aurora la sua porpora cardinalizia, ma al tramonto della prima gior-

nata avrebbe contemplato un rogo: il rogo di Giordano Bruno, che mai nominò Nicolò da Cusa, senza aggiungervi l'appellativo di «divino», tanto si sentiva legato a lui, come all'ispiratore delle sue idee fondamentali.

Le intenzioni, però, — si soggiunge — non contano; la filosofia del Cusano segnò, in realtà, l'inizio d'una rivoluzione. Come, all'inizio di questo lavoro abbiamo ricordato, Bertrando Spaventa definiva il sistema del Cardinale di Cusa come un colpo mortale per la concezione tomista: ed a tale giudizio aderiscono tutti, o quasi, i filosofi moderni.

Si tratta davvero d'una concezione distruggitrice dell'antica? Oppure il Cusano non avrebbe forse cominciato ad elaborare nel campo filosofico un germe, destinato sì ad ulteriori sviluppi, ma non in contraddizione con l'antico pensiero?

Ecco il problema, che solo può essere risolto dalla disamina del sistema, che subito esporremo, senza soffermarci nè sulle vicende della vita del Cusano (che si posson utilmente leggere nella prima parte del volume recente del Vansteenberghe: *Le Cardinal Nicolas de Cues: l'action, la pensée*), nè sull'elenco delle opere (che si può vedere nei *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus* del Falkenberg e nei capitoli sui *Concilii* e sulla *Filosofia del Cusano*, dedicatigli nel libro postumo di Francesco Fiorentino: *Il Risorgimento filosofico nel Quattrocento*). Ancora una volta, per debito di gratitudine, soggiungo che in questa esposizione mi ha giovato soprattutto il saggio citato del Rotta, sulla *Metafisica* del Cusano.

***

La chiave di volta di tutta la concezione di Nicolò da Cusa risiede nello sforzo di risalire dalla molteplicità all'unità; di superare l'alterità; di non fermarsi nel finito, ma di ascendere all'infinito; di non staccare — e di non considerare come staccati — i vari rivoli, ma di contemplarli connessi fra di loro e con la sorgente; di non fermarsi ai diversi frutti, ma di cogliere l'unità dell'albero e la fecondità del germe iniziale; di penetrare nel reale molteplice e vario e di conquistare il divino che in esso si agita e vive. Con la ragione, con la scienza, con la filosofia, bisogna compiere questa ascensione verso l'Unità che spiega

l'Alterità e le differenze, verso la Causa infinita che spiega il finito, verso Dio che spiega il mondo; ma l'Unità, l'Infinito, Dio non deve essere riguardato come avulso o solo come tangente gli esseri, ma come fonte di unità, di armonia, di vita interiore.

Non si è filosofi, se ci arrestiamo a esaminare i fenomeni staccati, sia pure per utilizzarli secondo i nostri scopi pratici e le nostre necessità quotidiane. Non si è filosofi, se dei fenomeni attuali si indica la ragione sufficiente nei fenomeni antecedenti. Non si è filosofi, in breve, se non a questo patto: di partire dagli elementi concreti e reali della vita universale, per ricondurli tutti all'origine assoluta, — vera ed esauriente spiegazione, che implica e supera tutte le altre spiegazioni parziali. Cogliere il particolare nell'universale e l'universale nel particolare; innalzarsi dal singolo al tutto, dal finito all'infinito ed all'Assoluto, ecco la filosofia ed il suo compito. Fin dalle sue prime opere, e cioè il *De docta ignorantia* e il *De coniecturis*, il Cusano ha sempre sostenuto che il vero problema filosofico, « il supremo interesse dello spirito consiste appunto nello scoprire la categoria più ricca, da cui derivi la complessa razionalità del Cosmo ».

Nel *problema teologico* (l'esistenza di Dio) lo vedremo procedere dall'alterità all'Unità, per ridiscendere poi dall'Unità all'alterità. Gli elementi della realtà non sono contrari od estranei, ma membri di un unico tutto; e Dio è il vincolo che collega essenzialmente tutte le cose, in quanto Egli è l'essere nel quale tutte le cose sono uno. E persino studiando Dio stesso e la Trinità, il Cusano ci darà alcuni schemi trinitari, alcune pretese dimostrazioni razionali del dogma: in esse talvolta egli partirà dal molteplice per arrivare all'uno; talvolta, invece, partirà dall'uno per giungere al molteplice.

Nel *problema cosmologico* (la creazione e il mondo) ciascuna cosa implica per lui tutte le altre, gli esseri inesistono reciprocamente gli uni negli altri, v'è un'intima *cognatio rerum* che corrisponde all'unità dell'universo, che è presente in ciascuna cosa, per quanto attuato solo in parte ed essendo tutto il resto solo in potenza; e questa unità dell'universo non è l'unità assoluta, ma è alterità che appella l'unità suprema, Dio, presente in tutti gli esseri ed in ciascuno, contratto nei singoli reali, in una infinità latente ed esplicata solo in parte. Anche qui v'è unità nell'alterità, nella differenza, nella molteplicità.

Così si dica del *problema gnoseologico*. Se la realtà è unità nella molteplicità e nella diversità, conoscere davvero la realtà con una conoscenza filosofica significa tendere a salire dal diverso e dal molteplice all'uno e nel considerare il diverso e il molteplice nel suo nesso, nelle sue relazioni, nelle sintesi sempre superantisi e finalmente nell'Unità suprema, nella quale i contraddittorî si compatiscono e si annullano. Per non deformare l'essere, non bisogna adagiarsi negli schematismi dell'astrazione, ma intuirlo e pensarlo nella sua vita intera e nei suoi rapporti complessi.

Lo stesso, finalmente, si ripeta del *problema morale*. La vita assume un colore divino: nulla vi è di spregevole al mondo, nulla di inutile e di superfluo; tutte le cose riposano su Dio e tendono a Dio; la vita e le singole azioni hanno un valore e debbono essere viste non nell'atomismo disgregatore, ma nella unità dinamica del complesso. Ed anche nel *problema religioso*, o meglio nel campo del soprannaturale, della rivelazione, del dogma, della grazia, sarà sempre lo stesso principio, che dovrà essere la chiave di tutto.

Insomma, ogni e qualsiasi problema sta nel ricercare i rapporti tra l'*Unitas* e l'*alteritas*, tra la identità e la varietà, tra Dio e noi e il mondo; e nel ricercare tali rapporti in modo, che non venga distrutta nè l'unità nè l'alterità, non sia sacrificata la trascendenza all'immanenza, ma però si trovi il contatto intimo tra l'Uno e il molteplice, tra l'infinito e il finito, tra l'Assoluto e il non assoluto, tra Dio e il mondo. Bisogna accordare — secondo il Cusano — la immanenza con la trascendenza, la unità prima col tutto vario, l'identico col diverso, l'uguaglianza con la divisione, l'alterità e la molteplicità con l'unicità. I due processi — il processo ontologico e quello conoscitivo — sono quindi da concepirsi così: nel primo dall'Unità procede l'alterità e la molteplicità; nel secondo dalla alterità e dalla molteplicità si procede verso la conoscenza dell'Unità. Le entificazioni seguono la via dall'uno al molteplice; il nostro pensiero nel suo processo dialettico segue la direzione opposta; ma sia che si vada da a a b, sia che si vada da b ad a, la strada è unica: ed *in ciò consiste la filosofia*.

Gioverà, a questo punto, prima di sviluppare i problemi accennati, soffermarci un istante su questi due processi: il processo ontologico e gnoseologico.

1. — *Ontologicamente*, l'unità non si partecipa senza l'alterità. Non è concepibile l'unità della specie senza l'alterità degli individui; l'unità del genere senza l'alterità delle specie; l'unità dell'universo senza l'alterità dei generi; l'Unità assoluta senza l'alterità a Lei immanente e costituente le tre Persone del Dio uno.

L'universo è, dunque, una serie ordinata di potenze e di atti, un complesso di *complicatio* e di *explicatio*. Dio è colui che complica ogni cosa ed, in quanto le complica, le cose tutte sono in Lui; ed Egli pure le esplica, e sotto un tale rispetto è in tutte le cose. L'universo è un Dio contratto, è l'alterità, ed ogni cosa dell'universo è l'universo contratto. Infinito dunque è Dio; infinito privativamente è l'universo; ed anche il minimo degli esseri è l'universo in potenza. Non solo c'è il nesso tra Dio, l'universo e le cose; ma c'è una *continuità* ininterrotta; dall'anello superiore pende l'inferiore, e ciò per tutta l'infinita catena delle contrazioni; ed ogni cosa, essendo tutto l'universo potenzialmente, accoglie in sè tutte le altre, per modo che tutte sono quella contrattamente, non potendo una cosa essere molte in atto.

Come Anassagora aveva insegnato la teoria del *quodlibet in quolibet*, ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι, così il Cusano afferma, su una base metafisica, la compenetrazione reale di tutte le cose tra loro in quanto inerenti tutte nell'infinità contraibile del cosmo. Non vi sono individualità assolutamente distinte; ed ogni parte implica tutto il resto. L'Unità assoluta *complica* in sè ogni cosa senza differenza; l'unità partecipata è l'Unità assoluta che si *esplica*. Le esplicazioni dell'Unità assoluta sono diverse, gerarchicamente disposte: ed ognuna ci dà un'*explicatio* per rapporto agli inferiori, ed è per questi una *complicatio*. In ogni *explicatio* e *complicatio*, poi, abbiamo l'infinità contratta che si partecipa. «E così il mondo tutto è spiegato dal Nostro — scrive il Rotta — nel suo essere e nel suo divenire, nella sua connessione e nelle sue differenze, e così infinito e finito si assommano per lui in certo qual modo nella realtà in relazione a possibilità di potenza e contrazione di atti; così tutto si lega in un sistema ben saldo ed uniforme intorno

ad un centro unico, trascendente nella sua unità, ma immanente nella sua unità, trascendente come Dio ed immanente come Universo».

2. — *Gnoseologicamente*, il processo conoscitivo risponde ad una simile concezione ontologica. Noi troviamo nelle cose proprietà diverse, differenze: occorre superarle in una unità che le complichi; e questa unità bisogna superarla in un'altra unità, e così via, sino a che giungiamo alla cognizione dell'Unità suprema.

È questo *il processo dialettico* propugnato da Nicolò Cusano, che supera il sensibile nell'unità della ragione, il razionale nell'unità dell'intelletto, e l'intellettuale nell'unità prima assoluta, che sarà perciò immanente, come immanente è il razionale nel sensibile e l'intellettuale nel razionale, ma nello stesso tempo trascendente, come è trascendente la ragione al senso e l'intelletto alla ragione. «Superare — commenta il Rotta — vuol dire trovare un campo sempre maggiore di possibilità, che, superando sempre le sue attuazioni, trascende queste, altrimenti l'infinito potenziale non potrebbe mai spiegarsi liberamente: è immanente dunque l'attuazione e trascendente la possibilità, immanente il distinto e trascendente l'unità». Per questa via soltanto si tocca il culmine del pensiero ed, in pari tempo, il culmine dell'essere.

Il Cusano concepisce il processo gnoseologico dialettico secondo la legge da lui espressa nella *De docta ignorantia:* l'alterità non si può conoscere che nell'unità e l'unità non si può conoscere che nell'alterità. La conoscenza per lui, dice l'Höffding, è una attività collegatrice ed assimilatrice, che deve seguire il processo del reale. Perciò nell'uomo egli distingue il senso, la ragione, l'intelletto.

Il *sensus* riceve le impressioni sparse, ci dà gli elementi positivi del sapere e le sue varie immagini vengono raccolte dalla *phantasia*, dalla facoltà cioè rappresentativa. Come tale, il senso non nega mai: «sensus ut sic non negat».

La *ratio* è sintesi dei dati sensibili e dei vari complessi delle rappresentazioni. In questa sintesi coincidono i contrari, come differenze opposte di un medesimo genere, ma non si superano i contraddittorî, in quanto non si annullano. E la ragione è essenzialmente astrattiva; essa, quindi, astraendo, nega. Se il *sensus* è pura affermazione, la *ratio* è affermazione e nega-

zione insieme; ed il suo tipo di conoscenza è la matematica, i cui oggetti, i numeri cioè e le figure, hanno per fondamento l'inconciliabilità degli opposti: la retta si oppone alla curva, l'ipotenusa ai cateti, il pari al dispari, il diametro alla circonferenza.

L'*intellectus* è la sintesi superiore, che supera tutte le opposizioni, conciliandole nell'infinito. In questa sintesi i contraddittorî si compatiscono, sì da poter essere pensati come nulli nell'unità superiore di cui l'intelletto è l'alterità e per cui esso sa spiegare l'alterità. L'intelletto, perciò, che tenta ricondurre tutte le differenze all'unità assoluta, è solo negazione e per nulla affatto affermazione.

Resta in tal modo spiegato il concetto che della *dotta ignoranza* si faceva il Cusano, quel concetto che egli riguardava nel *De beryllo* come la scoperta sua, come la nuova lente, con cui si poteva avere la nuova visione della realtà. Poichè, il nostro intelletto, nel suo sforzo di superare in una sintesi suprema i dati della ragione, cerca invano di attingere l'Unità prima assoluta. Ne può affermare con sicurezza l'esistenza: la può anche in certo qual senso lontanamente concepire: ma trascendendo quell'Unità suprema come categoria eternamente attiva tutto ciò che è, trascende anche la possibilità di essere conosciuta dall'intelletto umano, che è un suo prodotto. Il nostro *intellectus*, per il fatto che è intelletto, non potrà mai superare la sfera della *dotta ignoranza*, perchè non potrà mai essere o divenire l'Unità prima infinita. Un muro, soggiunge il Cusano nel *De visione Dei*, separa la nostra intelligenza dalla sua sorgente; la mente nostra, per il fatto che essa è mente, ha un limite. Bisognerebbe che fosse l'Unità suprema per poterla comprendere; siccome invece è alterità, può ascendere all'Unità prima assoluta partendo dall'alterità in quanto in questa riconosce la rifrazione di quella, ma non può andar più in là del suo limite, dove, quale proseguimento dei processi che la conducono ad esso, sta l'Essere più perfetto e più alto. In questo abbiamo la *coincidentia oppositorum:* le antitesi, le contraddizioni, tutte le opposizioni, in Dio sono conciliate. E la nostra mente con la sua conoscenza *tende* verso questa identità, sebbene non possa che indicare il punto verso cui gli opposti convergono. Una tale coincidenza dei contraddittorî, che importa la negazione della negazione, ossia del limite, e che in pari tempo eccede la

scienza, è una ignoranza dotta. È questo il concetto capitale della nuova filosofia del Cusano. Alla dottrina filosofica, *basata sul principio di contraddizione*, egli ne oppose un'altra, che quel principio voleva superare. Con *la sua nuova intuizione* della *coincidentia oppositorum* volle risolvere tutti i diversi problemi.

Ed, innanzi tutto, il problema di Dio.

Il Dio del Cusano è, come dicemmo, l'Assoluto, l'Unità suprema, che tutto spiega. Dio è la forza, la *virtus* infinita, che con la sua azione tutto crea; è l'assoluto pensiero, i cui palpiti, entificandosi, costituiscono il reale. La realtà non è altro se non entificazione del pensiero divino; e perciò non può essere spiegata, se non con Dio, con questa categoria suprema, che è il principio interno, ideale e spirituale di ogni e qualsiasi realtà.

Come si può affermare tale assoluta Unità? Come può il nostro intelletto giungere a conoscerne l'esistenza ed a comprenderla negativamente, in quanto infinito eccesso che sta al di là di ogni distinzione e di ogni opposizione?

Il Cusano si rifà al suo metodo dialettico ed alla conseguente nozione della *docta ignorantia*.

C'è una realtà esterna, egli ragionava; queste cose esteriori sono dei distinti, che il nostro spirito esamina e transcende. I distinti sensibili — l'abbiamo già accennato — richiedono come spiegazione l'unità razionale; sono l'alterità di questa unità. Ma anche l'unità razionale deve esser superata, perchè noi la intuiamo come alterità dell'unità intellettuale. Giunti allora al nostro intelletto, possiamo noi credere che esso sia l'unità suprema? No — risponde il Cardinale di Cusa, — sia perchè noi concepiamo un'unità di ordine superiore a noi e questo solo basterebbe ad assicurarci che non siamo noi l'Assoluto; sia perchè la nostra mente conosce le cose, ma non le crea, ed anzi non crea nemmeno se stessa come ente, ma solo come conoscente. Il processo dialettico non termina adunque in noi, poichè noi non sappiamo creare noi stessi e con noi il mondo; ma ci porta alla trascendenza dell'Unità prima assoluta, la quale è al di là del nostro pensiero, e dell'essere in genere in quanto è il distinto, ma è identificazione di pensiero e di essere, ed è il tutto, perchè tutto è in essa. Anche l'intelletto è l'alterità

di un'Unità, e questa Unità è Dio, il Dio che ogni nazione adora e che è l'eterna unità, precedente ogni alterità. « Alteritas idem est quod mutabilitas; sed omne quod mutabilitatem naturaliter praecedit immutabile est, quare aeternum. Alteritas vero constat ex uno et altero, quare alteritas, sicut numerus, posterior est unitate. Unitas ergo natura prior est alteritate ». L'esistenza di questa *Unitas* era fuor di questione per il Cusano, poichè per lui, osserva il Rotta, ogni conoscenza appella l'Unità assoluta. « Ogni nostra ricerca la suppone. Qual ricerca volete fare? Se una cosa è? E presupponete la entità. Che cosa è? E presupponete la quiddità. Perchè è? E presupponete la causa. Per qual fine è? E presupponete il fine. Sotto a tutti questi presupposti si occulta l'unità assoluta, senza cui nessuna ricerca è possibile, di cui dunque non si può dubitare. Ella è perciò il principio assoluto ». « Id igitur quod in omni dubio supponitur, certissimum est, necesse est. Unitas igitur absoluta.... in dubium trahi nequit ». Dio esiste.

Chi è Dio?

Dio, secondo il Cusano:

a) È contemporaneamente il massimo e il minimo. Di Lui nulla noi possiamo pensar di maggiore ed in pari tempo Egli non può essere minore di quello che è. È dunque una forza di cui non possiamo pensare una maggiore e l'attività dalla quale nulla si esclude. Egli è tutto e nulla è fuori di Lui. In quanto massimo, è l'Assoluto primo; in quanto minimo, è l'Assoluto universale. Dio è la luce massima, in quanto non c'è altra luce; è la luce minima, in quanto se fosse una luce più piccola di quella che è, vi sarebbe la possibilità che qualche cosa, non da essa illuminata, rimanga al buio.

b) Dio è la *coincidentia oppositorum*, l'identità assoluta degli opposti. Le cose sono un ininterrotto sviluppo, di ciò che in Dio è una perfetta unità. Il mondo è un numero indefinito di opposti; essi si conciliano, si allacciano, si identificano in quell'*absoluta aequalitas*, che è tale appunto perchè è sopra qualsiasi contrarietà, contraddittorietà, opposizione.

c) Dio è la *complicatio* di tutti gli esseri. *Deus complicite est omnia*. E tutto è di Lui la continua e perenne *explicatio*. Egli è *omne complicans in hoc quod omnia in eo* ed è anche *omnia explicans in hoc quod ipse in omnibus*.

« Tale è la forma schematica — commenta il Rotta — a cui

si può ridurre il ragionamento del Cusano nel porre la trascendenza di Dio. Tale è il fondamento di tutta la sua teologia, che *negativa* egli ha chiamato, perchè vere negazioni sono i tre argomenti di cui in gran parte essa risulta. Dire infatti che Dio è il massimo e il minimo nel medesimo tempo, importa la negazione di qualsiasi limite in quantità; dire che esso è coincidenza dei contrarî, importa la negazione di qualsiasi differenza in qualità; dire infine ch'esso è complicazione del tutto, importa la negazione di qualsiasi palpito in distinzione, — negazioni codeste che non sono, per così dire, annullamento puro e semplice, ma un vero superare, in quanto sono sintesi in una realtà più profonda di ciò che nelle cose, in quanto sono distinte, è differenza ed opposizione». Sono le sapienti negazioni della *docta ignorantia*, che sono anche affermazioni, insufficienti però, perchè affermano solo ciò che Dio non è, mentre di veramente positivo non ci dànno che la nozione d'infinito, in cui, come in sintesi suprema, si conciliano anche le due nozioni le più opposte per noi: essere e non essere, in quanto vi sono superate nella nozione di possibilità», come soggiungeremo subito.

Ecco il Dio del Cusano, che evidentemente — sostiene il Rotta contro il Fiorentino — conosce se stesso, perchè il Cardinale filosofo non ha mai concepito l'essere come fuori del pensiero e riponeva l'essere delle cose nel venir esse pensate da Dio. Le cose sono quel che sono, perchè Dio le ha pensate e le pensa così. «Come è mai possibile affermare che il Dio del Cusano sia solo essere, e non pensiero, e non conoscenza?» Nulla di più contrario alle teorie di Nicolò da Cusa, di un Dio cieco, che non conosca se stesso nell'eterno sviluppo della sua virtualità infinita.

*

L'Unità prima ed assoluta non faceva forse a pugni con il dogma della Trinità, rivelato e imposto dalla fede?

Ecco l'obbiezione, mossa al Cusano da un maestro di teologia di Heidelberg, il Venco. Se in Dio tace ogni opposizione e perciò non vi è rivelazione di sorta, come mai si può spiegare la Trinità? Fu allora che il Cusano fu costretto a rispondere con la sua *Apologia doctae ignorantiae*, per dimostrare la completa ortodossia del suo pensiero.

Non solo — replicava egli — il dato della fede non contraddice alle esigenze della ragione; ma il dogma stesso — se si segue il metodo dialettico accennato — trova la sua dimostrazione e la sua giustificazione razionale. Anzi, la mente nostra può affermare la Trinità non solo in Dio, ma persino nell'Universo e nell'uomo stesso.

I principali, fra i molti schemi trinitari del Cusano, sono due: quello a base statica sostenuto nel *De docta ignorantia* e l'altro proposto nel *De Possest* e nel *De apice theoriae*, a base prevalentemente dinamica.

a) Lo *schema statico* parte dal molteplice per risalire all'uno.

In Dio gli opposti si conciliano, sono eguali. Dio, adunque, non è solo *unità*, ma è anche *uguaglianza*. E c'è un nesso tra questa Unità e tale eguaglianza, nesso che procede d'entrambe, in quanto è legame dell'una e dell'altra. *Unitas, aequalitas*, (o *iditas*), *nexus:* ecco il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

b) Lo *schema dinamico* procede dall'Uno e giunge al molteplice.

Dio è attività, attività perfetta ed eterna, al di fuori e al di sopra di ogni mutamento. Non c'è in Dio una potenzialità prima dell'attualità ed un passaggio da quella a questa. Dio è atto puro, infinito. La possibilità non ha preceduto nè seguito l'attualità, e tuttavia bisogna ammettere in Lui la potenza e l'atto, perchè ripugna che una cosa esista senza che sia possibile. Adunque Dio è eterna *possibilità*, è eterna *attualità*, e v'è un *nesso eterno* tra l'una e l'altra.

E come Dio è uno e trino, così anche nelle creature noi — nella loro possibilità, nell'atto e nel passaggio o movimento dalla potenza all'atto — abbiamo la trinità nell'unità. La nozione di *possibilità* assume in tal modo un valore importante nel sistema e diventa la base di tutta la dottrina cosmogonica.

Quando, infatti, il Cusano, dopo di aver raggiunto l'Unità attraverso l'alterità, vuole elaborare filosoficamente il dogma della creazione, e cogliere il modo con cui la molteplicità e la varietà sgorgano dalla fonte primordiale, Una ed Identica, ricorre al *possest*, all'unità perfetta cioè dell'*essere* e del *poter essere*. Dio è la *complicatio* di ogni e qualsiasi cosa. Nel suo essere che è uno, si contiene, superata e annullata, la molteplicità

e la varietà degli esseri, che poi, mediante la creazione, hanno il loro processo di esplicazione, la loro *explicatio*. Il mondo non è se non la parvenza di Dio invisibile: e Dio non è se non l'invisibilità del visibile. L'universo, quindi, è il frutto del *posse facere* di Dio, in quanto Egli ha tradotto in atto il *possest* implicito nella sua essenza. La creazione non è se non lo sviluppo del *possest*: è l'effetto dello sguardo divino su se stesso; è l'attuazione nel tempo dell'eterna potenzialità di Dio.

Quali sono per il Cusano le note della creazione? Essendo la creatura in rapporto col Creatore, ossia con l'eternità, con la necessità, con l'infinità, è forse anche la creazione dotata di simili caratteri?

a) Ed in primo luogo, è eterna o no, la creazione?

Come *possibilità*, le cose esistono *ab aeterno*. Prima di esistere nel tempo, le cose esistevano fuori del tempo, nella potenza invisibile di Dio. Perciò, come potenzialità, come possibilità, il mondo è eterno: come attualità, si è integrato nel tempo. Questo non significa che nell'universo esistente, retrocedendo nel tempo, vi sia una eternità di successione. Tale interpretazione del pensiero del Cusano sarebbe falsa. L'unica eternità, che egli attribuisce alle cose, riguarda la loro esistenza *in Dio*, in quanto tutto procede da Dio, nel quale tutto ciò che è, è eterno. Ma da questo non segue che gli esseri *ab eterno* esistano *distinti da Dio*.

b) La creazione, in secondo luogo, fu necessaria?

Moltissimi studiosi — e fra gli altri anche il Rotta — ritengono che dalle teorie del Cusano derivi la necessità della creazione. « Se il *possest* è un'appartenenza di Dio, esso non può rimanervi allo stadio di pura possibilità, perchè una possibilità che non si attui è un'imperfezione e come tale non converrebbe a Dio ». Ed in mancanza di frasi esplicite nel Cusano a questo proposito, citano il noto passo del *De docta ignorantia*, dove si dice: « Quamvis Deus, propter suam cognoscendam bonitatem, ut pii volunt, *aut ex eo quia maxima absoluta necessitas creavit mundum, qui ei obediat....* ».

Io non sono di questo parere. Innanzi tutto, quest'ultima espressione non dice che Dio abbia creato il mondo *absoluta necessitate*, ma solo che Dio è l'*absoluta necessitas*, il che è ben diverso: anche San Tommaso, ad esempio, definisce Dio come l'Essere necessario, come l'*assoluta necessità*, ma non ha mai

concluso che Dio non sia libero e che tutto ciò che accade, avvenga necessariamente.

Del resto, esaminiamo un altro passo del Cusano dove egli parla di Dio, *necessitas absoluta*. Nel capo XXII del libro I del *De docta ignorantia*, trattando della provvidenza divina, scrive: « Sicut unitas infinita omnem numerum, ita Dei providentia infinita complicat, tam ea quae evenient, quam quae non evenient, sed evenire possunt et contraria, sicut genus complicat contrarias differentias, et ea quae scit, non scit cum differentia temporum, quia non scit futura ut futura, nec praeterita ut praeterita, sed aeterne et mutabilia immutabiliter. Hinc inevitabilis et immutabilis est, et.... omnia ad ipsam providentiam relata necessitatem habere dicuntur; et merito, quia *omnia in Deo sunt Deus, qui est necessitas absoluta*. Et sic patet quod ea, quae numquam evenient, eo modo sunt in Dei providentia, ut praedictum est, etiam si non sunt provisa ut eveniant, et necesse est Deum providisse, quae providit, quia eius providentia est necessaria et immutabilis; licet etiam oppositum eius providere potuit quod providit, nam posita complicatione, non ponitur res complicata, sed posita explicatione, ponitur complicatio: nam, licet cras possim legere vel non legere, quodcumque fecero, providentiam non evado, quae contraria complectitur; unde quidquid fecero, secundum Dei providentiam eveniet ». Per il Cusano, adunque, Dio è, sì, *necessitas absoluta* e tutte le cose, in rapporto alla Provvidenza, sono necessarie, *necessitatem habere dicuntur*. Ma ciò non significa altro per lui se non questo: che ogni cosa in Dio è Dio, *omnia in Deo sunt Deus, qui est necessitas absoluta*. Riguardo a Dio, o meglio, *in Dio*, *in Deo*, anche gli esseri contingenti e liberi assumono questo carattere di necessità, perchè tutto in Dio si identifica; il che non toglie che io domani possa leggere o non leggere, per portare l'esempio del Cusano, nè che Dio sia necessitato nella sua attività. Quest'ultima cosa viene esplicitamente esclusa nel *De docta ignorantia*, poichè subito dopo d'aver detto che « providentia eius est necessaria et immutabilis », aggiunge: « licet oppositum eius providere potuit quod providit ». In altre parole, Dio, assoluta necessità, non esclude per il Cusano il Dio volontà, e volontà, si capisce, libera. La possibilità e lo sguardo di Dio ad essa non escludono l'atto eterno della divina volontà libera. Ed è per questo che la teoria

del *possest* non conduce, a mio parere, alla eternità, nè alla necessità della creazione, se per creazione si intendono le cose create nel momento della *explicatio*, non le cose dal punto di vista della *complicatio*.

c) Finalmente, l'universo e le cose sono infiniti?

Anche qui bisogna procedere cautamente, per non attribuire al Cusano un'idea non sua.

L'*universo creato è infinito*, insegna egli; ma non ha l'infinità prima assoluta di Dio, *infinità negativa*, nel senso che non ha nessun limite e nulla la può limitare: — ma solo un'*infinità privativa*. In altre parole: l'universo è l'altro dell'uno, ma è fatto a sua immagine e da esso prende il nome. Ed è infinito, nel senso che è *potenza infinita ad essere questa o quella cosa*. Riguardo a Dio, l'universo è l'alterità rispetto all'unità; ma riguardo alle cose, è l'unità rispetto all'alterità, è il massimamente contratto, che si esplica nelle cose, le quali, alla loro volta, sono una contrazione particolare della contrazione universale.

Bisogna quindi distinguere la contrazione, la *complicatio*: *a*) in Dio (infinità assoluta); *b*) nell'universo (infinità privativa, contrazione universale); *c*) nelle cose (contrazione particolare).

Per questa contrazione particolare, anche le singole cose hanno un'infinità latente, in quanto sono tutto l'universo in potenza, mentre in atto non c'è che una parte di quella infinità. Le cose sono quello che sono, perchè attuano solo in parte, ed in una determinata parte, l'infinità dell'universo.

Fu per questo motivo, che il Cusano fu indotto:

1.° a concepire l'universo come una serie ordinata di potenze e di atti, dove le potenze complicano gli atti e gli atti esplicano le potenze, dove in una *continuità* ininterrotta dalla Unità prima, per un processo di *complicationes* e di *explicationes*, la sintesi superiore si congiunge all'inferiore;

2.° ad ammettere che una differenza nelle cose, per quanto minima ed *indiscernibile*, c'è sempre, perchè è assurdo pensare due gradi uguali di contrazioni dell'infinità;

3.° ad affermare che ogni cosa è tutto l'universo, sia pure in potenza, cosicchè ogni cosa accoglie in sè tutte le altre ed implica il tutto.

A scanso di equivoci, però, si noti che questi principî, — che nella filosofia moderna furono chiamati: il *principio della*

continuità, il *principio degli indiscernibili*, il *principio dell'organicità del reale*, — sgorgavano dalla sua concezione di Dio. Il capo V del libro II del *De docta ignorantia* non potrebbe essere più esplicito in proposito: « Si acute iam dicta attendis, non erit tibi difficile videre veritatem illius Anaxagoricae *quodlibet esse in quolibet* fundamentum, fortassis altius Anaxagora. Nam, cum manifestum sit.... Deum ita esse in omnibus, quod omnia sunt in ipso, et nunc constet Deum quasi mediante universo esse in omnibus, hinc omnia in omnibus esse constat, et quodlibet in quolibet.... Unde, cum universum in quolibet actu existenti sit contractum, patet Deum, qui est in universo, esse in quolibet, et quodlibet actu existens immediate in Deo, sicut universum. *Non est ergo aliud dicere quodlibet esse in quolibet, quam Deum per omnia esse in omnibus et omnia per omnia esse in Deo* ».

Ed ecco perchè il Cusano, tanto nel *De docta ignorantia*, come nel *De mente* e nel *De ludo globi*, chiama Dio l'*anima del mondo;* ecco perchè egli dice: « solus enim Deus anima et mens mundi est ». L'anima del mondo non è — spiega nel *De mente* — come un'anima « servi scientis mentem domini sui et exequentis voluntatem eius »; no; poichè « id quod Plato dicebat animam mundi, et Aristoteles naturam, est Deus, qui operatur omnia in omnibus ». Pur non potendosi dire « Deum immisceri creaturae », tuttavia si può dire « Deum esse essendi formam », la forma universale, che comprende in sè tutte le forme e che si trova nelle cose contrattamente: « *forma universalis* — si legge nel *De docta ignorantia* — in se complicans omnes formas, non tamen existens actu nisi contracte in rebus ». Un abisso - quindi — divide questa concezione dall'altra del Bruno, che in seguito esporremo.

Da tali premesse, scendeva inesorabilmente la concezione del Cusano intorno ai rapporti di Dio col mondo e del mondo con Dio.

L'è C'è un'unione, un'inerenza perfetta ed esauriente dell'infinito nel finito. C'è una penetrazione di Dio in tutte le cose, cosicchè le cose si possono chiamare un Dio creato, nel senso che concretizzano il pensiero divino e questo pensiero si identifica col volere e col potere di Dio, assoluta unità. Il fondo

delle cose, perciò, è l'appartenenza di un soggetto e di un soggetto assoluto; v'è insomma, un nesso intimo e profondo tra Dio e il mondo.

2.° Una simile connessione esiste anche tra il mondo e Dio, specialmente per mezzo dell'Incarnazione.

E qui il Cusano si appella alle nozioni di finalità ed al valore dell'uomo.

Dio non è solo causalità consapevole del tutto, ma è anche il centro di attrazione a cui il tutto ritorna. Alla linea discendente dall'unità all'alterità, risponde la linea ascendente, il palpito della *finalità*. Nelle pagine commosse del *De quaerendo Deo*, il Cusano parla di questo finalismo, non esteriore, ma immanente nelle cose tutte, di questo intimo impulso di orientamento verso Dio, di questo anelito dell'alterità verso l'infinità del primo assoluto. L'universo è l'alterità di Dio: bisogna che fra l'universo e Dio ci sia una connessione *ad extra*.

« Ad effettuare questa connessione — scrive il Cusano — bisogna trovare una *natura media* siffatta, che tenga il supremo luogo rispetto alle cose inferiori, e tenga l'infimo luogo per rispetto alle superiori, cosicchè se essa assurge alla massima, vi assurga insieme tutto quanto l'universo ». Tale *natura media* è l'umanità. L'uomo è il microcosmo, che raduna in sè il mondo sensibile ed intelligibile. In lui converge tutto l'universo. « Humana vero natura est illa, quae est supra omnia Dei opera elevata, et paulo minus angelis minorata, intellectualem et sensibilem naturam complicans, ac universa intra se constringens, ut microcosmus, aut parvus mundus, a veteribus rationabiliter vocitetur ».

Mediante l'Incarnazione, noi abbiamo perciò la connessione non solo dell'umanità con la divinità, ma anche dell'universo con Dio. Dio è l'universo e l'universo è Dio. L'Uomo-Dio è tutte le cose contratte, elevate all'unione con Dio stesso, il quale ha perciò un termine corrispondente alla sua potenza assoluta ed alla sua infinità, perchè *non est illa infinita potentia in creatura, sed in seipsa terminata.*

Il finito, così, ritorna a Dio, perchè era venuto da Lui. Senza l'Uomo-Dio, non ci sarebbe stata neppure la creazione: questa è l'alfa; l'Incarnazione è l'omega. Se il contratto non si fosse dovuto unire con l'Assoluto, non avrebbe potuto venire da Lui. La creazione e l'Incarnazione sono in intimo legame;

il finito ritorna a Dio, perchè è venuto da Dio; la causalità implica la finalità; il Creatore implica l'Uomo-Dio, l'*homo deificatus*, come fine della creazione. E con questa dottrina dell'Incarnazione, in cui sembra al Fiorentino che stia l'originalità della *De docta ignorantia*, il Cusano indica il modo col quale si chiude il circolo infinito della vita del tutto e con ciò stesso della vita di Dio. L'Uomo-Dio è l'unità della duplice *complicatio:* del massimo assoluto e del massimo contratto; mercè di Gesù Cristo, gli uomini divengono *cristiformi* e quindi *deiformi*. Se non che, ciascun uomo, non potendo uguagliare Gesù Cristo, tutt'insieme si uniscono in una sola Chiesa, nello stesso modo che le creature singole si uniscono in un solo universo.

Questa dottrina metafisica ci fa comprendere la gnoseologia del Cusano e le sue teorie esposte nel *De coniecturis* e nel terzo libro dell'opera *Idiotae de sapientia*, libro intitolato *De mente*.

La nostra conoscenza vera, che rispecchia la realtà, è — come fu detto — una *docta ignorantia*, perchè la conoscenza filosofica importa cogliere l'unità nella alterità e noi tendiamo sì ad ascendere all'unità prima assoluta, ma non vi arriviamo mai, perchè non siamo Dio.

Vi sono, dunque, due differenze fra il pensiero nostro e quello di Dio:

a) Il pensiero di Dio *crea* le cose, il nostro le *conosce* soltanto: « Conceptio divinae mentis est rerum productio, — leggiamo nel *De mente* - conceptio nostrae mentis est rerum notio: si mens divina est absoluta entitas, tunc eius conceptio est continua creatio et nostrae mentis conceptio est continua assimilatio ». Mentre l'intelletto umano non si accorge dell'unità se non dopo aver visto e considerato le alterità sue, l'intelletto divino invece non ha bisogno d'un tale processo, ma crea e svolge direttamente l'alterità dall'unità.

b) Inoltre, il conoscere di Dio è il pensiero considerato rispetto all'unità sua fondamentale, mentre il conoscere dell'umano intelletto è il pensiero considerato nella molteplicità. Con un processo dialettico noi tendiamo all'unità, perchè comprendiamo che la molteplicità non può stare senza l'unità; ma l'uno a cui arriva l'intelletto, non è l'Unità suprema, perchè in esso si trova ancora una certa quale molteplicità, in quanto

solo vi si compatiscono i contraddittorî, ma non vi si annullano; all'Unità invece divina, veramente prima e trascendente, il tutto sembrerà veramente uno, senza contraddittorietà di sorta.

Per questa duplice differenza, il nostro conoscere non è se non *un congetturare:* innanzi tutto, perchè solo chi ha fatto l'universo, può veramente e adeguatamente conoscerlo, e la nostra mente, che non ha creato, ma è parte dell'universo stesso, non può che congetturare intorno al processo delle entificazioni reali; in secondo luogo, perchè ogni singola cosa è l'infinito contratto, è un'infinita contraibilità in potenza, e per conoscerla davvero, bisognerebbe comprendere questa infinità della contraibilità, il che il nostro intelletto non sa fare: la nostra conoscenza progredisce appunto, in quanto ci si svela sempre più la fecondità delle cose, ed in tal modo essa va perfezionandosi. In Dio — in breve — la scienza è perfetta; nell'uomo è congetturale: a noi sfugge la *quidditas* delle cose e la *quiddit s quidditatum*, e ci sfugge la prima, appunto perchè ci sfugge la seconda.

Queste differenze, che in fondo non sono che una sola, in quanto dipendono dal fatto che in Dio l'essere e il pensiero si identificano ed in noi si distinguono, non debbono farci dimenticare la somiglianza tra la conoscenza nostra e quella divina.

Noi, ripetiamolo, non cogliamo l'intimo processo delle entificazioni; non comprendiamo come un pensiero diventa reale anche fuori della mente che lo pensa; ma ciò non toglie l'oggettività del nostro conoscere. Siccome il processo gnoseologico nostro risponde al processo ontologico; siccome le categorie dell'attività dello spirito sono analoghe alle categorie della creazione divina; siccome anche per la conoscenza nostra il singolo è riguardato nell'universalità; c'è una vera *adaequatio* tra la mente e la realtà; la conoscenza del nostro intelletto coglie la realtà, sia pure implicitamente (e di qui la nostra *docta ignorantia* e la *congettura*), ma oggettivamente. I nostri *universali* non sono entità logiche soltanto, ma reali: « Universalia non sunt solum entia rationis, licet non reperiantur extra singularia actu », in quanto è bensì vero che gli individui sono gli unici enti realmente esistenti (solum enim singulare actu est); ma è vero altresì che l'individuo è la contrazione dell'unità e dell'infinità dell'universo ed è l'attualità delle possibilità imma-

nenti nell'universo, ossia degli universali. Gli universali sono l'universo contratto in un dato modo in un individuo; cosicchè diceva il Cusano a Giuliano Cesarini: « In te tutti gli universali giulianeggiano, come l'armonia nel flauto flauteggia, nella cetra citareggia ». Anche la conoscenza quindi dell'universale diventa per il Cusano una conoscenza concreta e non ha un carattere astrattivo. Anche nel processo gnoseologico non va per nulla perduta l'infinità o l'unità nell'alterità; e per questo la nostra conoscenza ha un valore oggettivo, nonostante le sue imperfezioni.

Questa gnoseologia ha la base nella metafisica, non solo perchè sia l'essere come il pensiero sono unità nella alterità, ma anche per la *somiglianza della mente umana con la mente infinita di Dio*, sostenuta nella psicologia del Cusano.

L'*homo ut deus humanus* ha una conoscenza che ricrea ciò che la mente entificante di Dio ha creato e tale conoscenza è parallela al creare divino, perchè l'uomo *ad similitudinem Dei exivit*. « Bisogna quindi appoggiarci sopra la conoscenza più profonda di noi — riassume il Rotta — in quanto siamo anche e sopratutto intelletto oltre che senso e ragione, per poter mettere a nudo il mezzo migliore per sorprendere il processo che si svolge nel tutto ».

Non c'è un'identità — come voleva l'averroismo — tra l'intelletto divino e nostro; ma c'è una somiglianza. Ed anche l'anima nostra è unità nell'alterità. Le facoltà, che la Scolastica concepiva come realmente distinte dall'anima, non sono per il Cusano che le esplicazioni od alterità dell'unità dell'anima stessa; ed anche l'intelletto, — che non ha bisogno di organo alcuno e che assorbe ogni alterità nell'unità e perciò è *immortale*, perchè *ubi unitas absorbet, ibi immortalitas*, non è realmente distinto dalla *ratio* e dal *sensus;* persino nel sentire, c'è un elemento che si attua in occasione degli elementi che vengono dal mondo esterno. Così insegna il Cusano, oltre che nelle opere citate, anche nel *De ludo globi*.

Tutta la realtà ci appare perciò dinnanzi organicamente connessa ed abbracciata con un processo rispondente alla sua ossatura robusta. Un unico principio spiega tutto: l'unità nell'alterità e l'alterità nell'unità. Questo pensiero lo troviamo in

ogni scritto del Cusano e non sarebbe difficile vederne le tracce, anche là dove egli — pur nemico di superstizioni, di leggerezze e di utopie, e pur dotato di larghe vedute, come lo provano le sue *Excitationes* — pagò il tributo al suo secolo. Se, infatti, sembra strano che nel *De novissimis diebus*, con l'aiuto delle settimane di Daniele e gli anni di Gesù Cristo, predìca il trionfo finale della Chiesa tra il 1700 e il 1750; o che profetizzi sulla base di una strana interpretazione dell'*Apocalisse* la caduta dell'Impero Ottomano per il 1850; più strana ancora appare la sua confutazione del Corano, la *Cribratio Alchorani* e il suo *De pace fidei*, composto in occasione della conversione di un turco, sognando l'avvicinamento dei mussulmani al cattolicesimo.

Ma lo stupore cessa, quando si pensa che la *coincidentia oppositorum* suggestionava il Cusano in modo tale, da tradursi in lui in una forte tendenza, conciliatrice di ogni opposizione e di ogni contrarietà.

Da tale suo atteggiamento spirituale scaturì la sua speranza e la sua attività mirabile per l'unione delle Chiese ed anche quel largo senso di tolleranza verso tutte le religioni, in quanto egli in tutte riconosceva una sola religione fondamentale. *Non est nisi una religio in rituum varietate*, dice nel *De pace seu conciliatione fidei;* ed anche nel politeismo vedeva un'Unità adorata.

Il Cusano era una mente sistematica, nota il Fiorentino, ed amava la coerenza dei pensieri, e la cercava, pur dove non era possibile conseguirla; e giustamente lo stesso studioso attribuisce, in parte almeno, a questo bisogno insito di logicità la correzione fatta dal Cardinale di Cusa delle idee da lui prima espresse nel *De concordantia catholica*. In quell'opera egli aveva insegnato che ogni potestà, anche spirituale, si occulta nel popolo e che l'armonia della Chiesa sta nel consenso; dopo il *De docta ignorantia* si convinse — come lo prova la sua lettera all'Arcidiacono di Trevino — che ogni podestà contratta dipende dall'assoluta partecipazione, sicchè la podestà risiede nel primo, nell'altissimo, che nella sua pienezza contiene la podestà di tutti: « Potestas primi et supremi in sua plenitudine ambit omnem omnium potestatem; imo non est potestas nisi una et primi ». L'unità della Chiesa è, dunque, nel Pontefice, in cui la Chiesa esiste complicata, come nell'uno sono com-

plicati i molti: « in quo (pontifice) est haec ipsa ecclesia complicative » e non si può più parlare di una superiorità del Concilio sul Papa.

Persino alla gerarchia ecclesiastica egli applicava il processo dialettico, che già gli era servito nel ripensamento del dogma. Il cuore — che alla sua morte venne inviato al suo paese natale — aveva avuto palpiti per ideali di carità — per l'ospedale da lui fondato a Cues, per Borse di studio ai giovani poveri — e per l'ideale della sua fede (tanto che sulla sua tomba a Roma, in San Pietro in Vincoli, si potè scrivere: « ob devocionem cathenarum Sancti Petri hic sepeliri voluit: dilexit Deum, timuit ac veneratus est, ac illi soli servivit »); ma l'uno e l'altro palpito non possono essere compresi da chi prescinde dalla sua speculazione, che tutta posava — ed egli ne ebbe chiara coscienza — sopra il fondamento della *coincidentia oppositorum*. Qui egli stesso, a diverse riprese, disse di riporre il valore del suo sistema; qui egli indicò la nuova via, ignota ai filosofi a lui anteriori; qui indicò il divario fra la sua concezione ed il pensiero greco, e sopratutto il pensiero aristotelico, come egli rilevava espressamente nel *De beryllo*. Con questi nuovi occhiali, che egli si illudeva di aver trovato ed attraverso alle nuove lenti, la realtà gli appariva in un modo affascinante. Anche la sua fiducia nell'immortalità, l'attesa d'una gloria, che nei secoli non sarebbe tramontata, egli la basava su questa sua « scoperta ».

*
* *

L'esposizione fatta delle teorie del Card. Nicolò da Cusa dimostra la falsità di certi giudizi diffusi nella filosofia moderna a proposito di questo pensatore.

1. Alcuni, ad esempio, discorrono dello *scetticismo* e del *relativismo* del Cusano.

Persino lo Spaventa assegna allo spirito di tolleranza religiosa del Cusano « la duplice tendenza, più o meno comune a tutti i filosofi del Risorgimento e opposta direttamente alla Scolastica, cioè: la convinzione, che la perfetta conoscenza della verità (di Dio) sia impossibile (scetticismo), e che la sola conoscenza possibile di Dio sia quella, che consiste nella contempla-

zione della natura (naturalismo)»! E l'Höffding, nella sua *Storia della filosofia moderna*, attribuisce al Cusano «la scoperta della relatività delle nostre rappresentazioni». «La legge gnoseologica della relatività ha in lui uno dei suoi primi fautori», dice l'Höffding. Egli afferma la relatività del concetto di atomo, perchè, mentre la suddivisione reale si arresta ad una particella in pratica indivisibile, nel nostro pensiero noi possiamo continuare indefinitamente la suddivisione. Inoltre ha sostenuto la relatività del luogo e del movimento: il mondo non può avere centro nè periferia, perchè starebbe in relazione con qualche cosa di esterno, da cui verrebbe limitato, e non sarebbe più l'intero mondo. La terra, perciò, non sta al centro del mondo. Quantunque il Cusano non abbia stabilito la teoria eliocentrica, ha distrutto però la teoria geocentrica, dando così un colpo alla concezione aristotelica e medievale ed alla assolutezza della conoscenza.

Risponde egregiamente il Rotta: sarebbe grave errore credere che la base gnoseologica del Cusano importi lo scetticismo od il relativismo. Non c'è per lui un dualismo di conoscere relativo e di conoscere assoluto. L'unità nostra intellettuale non è il grado massimo e definitivo; perciò «in certo qual modo si può chiamare congetturale, in quanto a quel dato manca il fastigio di una universalizzazione esauriente: da questo non deriva però che tale dato sia relativo, nel senso che abbia valore solo per noi, e nulla si sappia su ciò che corrisponde fuori di noi; no, il dato della sintesi intellettuale è dato di realtà, per quanto non di tutta la realtà, è la traduzione in pensiero, che ha valore solo come entità di conoscenza, di ciò che è realtà anche fuori della mente di chi pensandola ha fatto e fa in modo che sia; e quel dato e quella traduzione non deforma l'essere, non vi si contrappone come una cosa a sè, non è un vano schematismo, in quanto l'essere per se stesso non consiste che nel fatto di essere pensato da una mente simile per quanto superiore alla nostra». Il campo della *docta ignorantia* è la visione della realtà, ma non *completa;* alle operazioni immanenti e dialettiche dell'intelletto sfugge un *quid* che è il segreto dell'Assoluto; *quello che ci appare, è in sè come ci appare;* ma oltre l'apparire, c'è qualcosa ancora. Incompletezza di visione non significa relativismo, nè scetticismo.

Tutto questo è confermato sia dalle esplicite dichiarazioni

del Cusano, sia dalla inconsistenza delle obbiezioni degli interpreti.

« Il valore della mente — dice egli nel *De ludo globi* — è supremo dopo quello di Dio. — Dum profunde consideras, intellectualis naturae valor, post valorem Dei, supremus est. Nam in eius virtute est Dei et omnium valor, notionaliter et discretive. Et quamvis intellectus non dat esse valori, tamen sine intellectu, valor discerni etiam quia est, non potest. Semote enim intellectu, non potest sciri an sit valor ». Il pensiero nostro, adunque, non crea l'essere, ma lo riconosce soltanto: in questo riconoscimento il valore del nostro intelletto è massimo ed indiscusso. Non si poteva essere più chiari e più risoluti nel rifiutare lo scetticismo.

Obiettano alcuni, che il Cusano riguarda la nostra cognizione come congetturale, e ci oppongono il *De coniecturis* od anche i passi numerosi del *De docta ignorantia*, dove il primo capo, intitolato « Quomodo scire est ignorare », insegna che « tanto quis doctior erit, quanto se magis sciverit ignorantem ». Ma ormai il significato di queste parole deve esserci chiaro; la *coniectura* nel senso del Cusano non esclude l'assolutezza della verità. Siccome la mente di Dio è virtù entificativa, mentre la mente nostra è solo virtù assimilativa — (Divina mens est *vis entificativa;* nostra mens est *vis assimilativa*) — noi, a differenza di Dio, conosciamo l'unità non in se stessa, ma la deduciamo dall'alterità, mentre Dio conosce la verità nella sua Unità assoluta e suprema. Per noi, quindi, l'unità in sè è inattingibile e la si conosce da noi nell'alterità, congetturando: « cognoscitur inattingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali ». Ciò non impedisce che la nostra *congettura* nulla abbia di relativo, ma sia, per usare la definizione del Cusano stesso, « un'asserzione positiva, la quale partecipa alla verità nell'alterità. — Coniectura est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans ». Iddio vede il finito e l'Infinito nell'Infinito; noi vediamo il finito e l'Infinito nel finito; la seconda visione, però, pur essendo inferiore alla prima, non è dubbia, relativa, nè ci getta nelle braccia dello scetticismo: al contrario, ci lancia nelle braccia sicure dell'Assoluta Verità, la quale non può esser confusa con le nozioni del luogo, dell'atomo e via dicendo, che sono nozioni della *ratio* e non già dell'*intellectus*.

2. — Altri catalogano il Cusano fra i *naturalisti* e lo riguardano

come un precursore di Galileo e della scienza sperimentale; e questo sopratutto per il suo criterio *matematico* nella ricostruzione intellettuale della realtà. Egli, infatti, si riferisce, ad ogni passo, all'uno in quanto è *complicatio* dei numeri, al punto in quanto è *complicatio* di linee, di figure, di circoli, di triangoli, di solidi. Il Cusano sarebbe, dunque, un precursore del positivismo.

Ma ha forse egli concepito la natura come un immenso meccanismo, formato secondo criterî matematici e da leggersi con formule matematiche?

Non dobbiamo esitare a rispondere negativamente.

In primo luogo, per il Cusano i numeri non sono che simboli e come tali non ci possono servire nella ricostruzione della realtà per la via dell'intelletto. « Symbolice comprehendere et incomprensibiliter cognoscere per numeros »: tale è la sua espressione, chiara per chi riflette che le entità matematiche ci portano nel regno della *ratio*, non dell'*intellectus* e che con essi noi non superiamo gli opposti, ma siamo nel campo degli opposti stessi. Numeri, figure e formule sono, dialetticamente parlando, al di qua della nozione di unità, in cui culmina tutto il processo dialettico.

Hanno un pregio le nozioni matematiche, in quanto ci suscitano il senso dell'infinito e con esso ci portano a contatto. I rapporti matematici, portati all'infinito, ci dànno infatti una idea della *coincidentia oppositorum:* all'infinito, la linea curva si concilia con la retta, il diametro con la circonferenza, e così via. Tutte le figure all'infinito si identificano. Questo, però, non è spettanza della *ratio*, nè della matematica, ma dell'*intellectus*, che è superamento dei contrari e perciò superamento della posizione matematica stessa, essenzialmente basata sugli opposti.

Le matematiche hanno un valore reale, non quanto agli enti in sè ed alle loro *quiddítates*, perchè enti e *quiddítates* e sviluppo intrinseco di esse sono unità nell'alterità; ma quanto ai processi dei loro sviluppi e dei loro rapporti. Numeri e figure sono simboli non privi di contenuto, in quanto rappresentano le modificazioni che si attuano nella realtà; essendo queste modificazioni reali, anche il numero ha un significato oggettivo. Quando, però, vogliamo non già fermarci al *symbolicum exemplar rerum*, al *numerus*, ma vogliamo giungere alla realtà pro-

fonda, dobbiamo superare le matematiche e ascendere dalla molteplicità all'unità intellettuale e poi all'Unità divina.

Del resto, tutto il sistema del Cusano, non è forse in antitesi perfetta con una concezione meccanistica e con una visione astrattistica della realtà, quale può esserci fornita da una filosofia fondata sulla matematica? E se nel *De docta ignorantia* ha detto « quod mathematica nos iuvet plurimum in diversorum divinorum apprehensione », non ha forse soggiunto nel *De possest:* « Unitas, quae de Deo dicitur, non est mathematica, sed est vera, et viva, omnia complicans »? La matematica, per lui, dava dei « simboli » astratti, non la realtà viva e concreta. Era utile, ma non si poteva confondere con la filosofia.

3. — Molti, al contrario, sostengono che col Cusano ci troviamo dinnanzi ad una forma di *misticismo*, ed il Fiorentino, nel suo *Compendio di storia della filosofia*, lo annovera senz'altro fra i mistici tedeschi, per opporsi all'Hermann che lo aveva messo fra gli Scolastici ed al Ritter che lo aveva posto a capo del Risorgimento.

Sarebbe bene che i filosofi moderni si decidessero una buona volta a definire cosa intendono per misticismo e a non usare questa parola in significati indeterminati, indecisi e fluttuanti. Per noi il mistico è colui che, invece di ascendere a Dio con le forze della sua mente, sente in sè il contatto e l'influsso diretto della divinità, operante in lui immediatamente: ed in questo senso il Cusano non è affatto un mistico. Nel *De docta ignorantia* egli dice espressamente di volere, coi suoi tre libri, elevarsi innanzi tutto a quella semplicità dove i contraddittorî coincidono, poi di scorgere come quell'unità si esplichi nell'universo, e finalmente come quell'Unità assoluta e questo universo contratto si radunino in Gesù Cristo; ma tutto ciò egli si propone di intendere ragionando. Egli vuol essere un filosofo, che si sforza di capire, come soggiunge nel *De genesi:* « nec ex eo quia christianus, aut legi adscriptus, sed quia aliud sentire ratio vetat ». Certo, egli conosceva i mistici e specialmente Maestro Eckart; ma ciò non toglie che egli abbia voluto pensare speculativamente Dio come Trinità e come Redentore. E nella lettera al pio abate Gaspare condanna come via non sicura l'affetto che conduce a Dio. Lo spirito nostro deve affidarsi, non alla fantasia, ma all'intelligenza; non si sale a Dio, *nisi intellectuali virtute*. « La vita eterna è conoscenza », soggiunge al-

trove. E nel *De visione Dei* non farà altro se non notare il divario fra l'Areopagita ed il suo metodo, che egli chiama nuovo, perchè la via per attingere il punto dove si ha l'unificazione dell'affermazione e della negazione, ossia il Dio che è la *coincidentia oppositorum*, non era stata intravveduta da nessun filosofo, nè lo poteva essere, « reputando impossibile la filosofia la conciliazione dell'essere col non essere ».

Nessuna traccia di misticismo in tutto questo può essere scoperta, se, ripeto ancora una volta, il mistico è colui, che non con la sua attività razionale deduce l'esistenza di Dio dall'esame degli esseri, ma viene da Dio direttamente illuminato; quella del Cusano è pura filosofia, anche se egli la chiamò nell'*Apologia* col nome di *mystica theologia*.

Se, invece, per misticismo s'intende qualche altra cosa; se si vuol così denominare l'asceta dedito esclusivamente alla contemplazione ed alla penitenza, anche in questo caso non so come si possa qualificare come mistico chi ha dedicato tutte le sue energie, non solo alla speculazione filosofica, ma anche all'azione più vasta ed ardente.

Finalmente, se altri credono che sia misticismo il fatto dell'anima religiosa vibrante in una concezione così rigorosamente sistematica e senza voli di sentimentalismi, chiamino pure il Cardinale di Cusa con quell'appellativo. È questione di parole e di confusionismo di idee. È certo che Dio è l'alfa e l'omega del sistema del Cusano; è certo che Egli vivifica ogni essere; è certo che il soffio del divino il Cusano lo coglie dovunque; ma questo non è misticismo; è semplicemente filosofia.

4. — Da ultimo, gli *idealisti* fanno del Cusano un precursore della loro corrente; ed anche Paolo Rotta, che non è un idealista, tende a considerare il sistema del Cusano come il nucleo iniziale della filosofia moderna.

Gli argomenti, che suggeriscono una simile interpretazione, sono di vario genere.

Innanzi tutto, se il Cusano getta le sue radici nel passato, attingendo umori vitali specie da Platone e dal platonismo, da Dionigi Areopagita, da Ugo da S. Vittore, da Scoto Erigena, da Eckart ed anche dalla Scolastica tomistica, protende, però, i suoi rami verso l'avvenire. Giordano Bruno, il Cesalpino e Paracelso lo studiarono e ne assimilarono (sopratutto il primo)

molte tesi; Keplero lo ammirò; ed il prof. Rotta, ricercando l'influenza esercitata da questa nuova concezione sullo svolgimento del pensiero posteriore, ha cercato di aprire dinnanzi ai nostri occhi orizzonti vastissimi. Per tacer d'altro, il Dio di Cartesio (l'essere di cui non si può pensare il maggiore); il panteismo di Bruno, di Böhme e di Spinoza; le monadi di Leibniz, che sono concentrazioni dell'universo ed una specie di universo in miniatura: la legge della continuità, il principio degli indiscernibili dello stesso Leibniz e specialmente la visione *organica* della realtà, comune a tutti i pensatori moderni e contemporanei, dal Rinascimento sino a Bergson; la tendenza razionalistica, specie nei paesi della Riforma a interpretare i dogmi filosoficamente e l'altra tendenza a superare le religioni positive, ammettendo l'identità del divino tra le diversità delle religioni storiche; infine, il processo dialettico conoscitivo e la sostituzione del concetto concreto al concetto astratto, che doveva poi trionfare con Hegel e con Croce: l'Io assoluto di Fichte che esplica l'io e il non-io, l'Assoluto di Schelling che dell'io e del non-io è l'identità, l'identità dei contraddittorî nello Hegel, sono tutti punti, che nel Cardinale di Cusa trovano, se non la sorgente prima, certo una fonte fresca e non trascurabile.

Si aggiunga, poi, con Rudolf Eucken, che il Cusano ci mostra «il nuovo senso della vita, il piacere dell'azione e della creazione, il tendere di tutta l'anima verso la bellezza e la vita delle cose, in una parola, lo spirito nuovo del Rinascimento». «Nessuna cosa — scrive il Cusano — è vacua od inutile nel fondamento della natura. Poichè ciascuna ha la sua attività. Ogni molteplicità si ordina armonicamente in un'unità, come molti suoni producono un'armonia e molte membra un corpo. Lo spirito vivifica l'intiero corpo, e per via di questo le singole membra e le singole parti». «Dio è per tutto in tutto e tutto è in Dio», come dicemmo. E l'infinità dell'essere con tutta la ricchezza e la fecondità della sua potenzialità si trova in ciascuna cosa e specialmente nello spirito umano, in questa specie «di germe divino, che contiene in sè gli esemplari di tutte le cose». Ogni punto dell'universo appare così divinizzato. Un palpito divino freme in ogni punto. E si afferma possente il concetto di *attività come sviluppo interiore, come esplicazione d'una interiorità che già tutto in sè abbraccia*, come uno scaturire dell'es-

sere dall'interno, come un progresso procedente non già per influsso di cause esteriori, ma di cause intime, come un *soggetto* che si evolve per forza intima, non come una *sostanza* che si svolge per impulso altrui. È il concetto moderno di sviluppo e di progresso: progresso indefinito, ascensione incessante, mutazione sempre superantesi in nome dell'essere eterno che è la vera sorgente dell'attività degli esseri temporali; progresso nello spirito umano, nella natura, dovunque, con un senso giovanile di vita, di freschezza, di vigore, di speranza. « Come un fuoco scintillato dalla selce, lo spirito può, per la luce che da lui irradia, crescere senza limite »: e così si ripeta dell'universo, nell'infinito variare, nelle transizioni continue, che lasciano sussistere gli opposti come casi o stadî estremi di una scala concatenata.

Ancora. Ciò che sovra ogni altra cosa importa mettere in luce, è l'orientamento immanentistico della filosofia del Cusano e la glorificazione o meglio la teosi dell'universo e specie dell'uomo.

L'uomo vuol diventare Dio: si divinizza; ossia, pur dicendo a parole che Dio è il centro di tutto, l'individuo si ribella al Trascendente. Anche la conoscenza umana vuole approssimarsi alla conoscenza divina. Per questo, prescindendo dalle invenzioni del Cardinale di Cusa, le sue dottrine tutte sono la base di un sistema immanentistico e panteista. Certo: egli si ribellerebbe a una tale valutazione delle sue dottrine, come sdegnosamente rispose ad una simile accusa lanciatagli dal Wenck: ci ricorderebbe che il Trascendente è per lui la ragione dell'immanente; e se egli ammette che l'intelligenza può dimostrare i misteri ed i dogmi, sostiene però anche che lo può fare solo se illuminata dalla fede e sorretta dal soccorso soprannaturale della grazia. Ciò non toglie, però, che la rivelazione venga da lui razionalizzata. La fede col Cusano si cambia in filosofia, e la religione a sua volta, quantunque egli non lo dica espressamente, resta quasi una specie di filosofia per i non filosofi, un sistema di verità – espressa in formole – che la filosofia deve sottomettere ad un rifacimento razionale. Esplicitamente, del resto, il Cusano dichiarava che non a tutti dovevano essere aperti i risultati dell'indagine filosofica sulla base della *docta ignorantia*, perchè non tutti ne sono capaci. Il cielo, in tal modo, è in terra, o meglio nella mente dell'uomo. Il mondo,

esplicazione di Dio, o teofania divina; Dio che è la complicazione del mondo; l'universo, che contiene in sè la possibilità di diventare tutto ciò che è reale, il principio dinamico o l'anima del mondo per attuare tale possibilità, ed il nesso o il moto per cui il possibile diventa reale; l'Incarnazione, che è davvero *Dio nell'uomo:* tutto questo segnava un passaggio dal Dio trascendente al Dio immanente, ed un avviamento dalla duplice unità — l'Unità assoluta di Dio e l'unità contratta dall'universo — all'unità sola panteistica, alla quale arriveranno i pensatori moderni.

Questa interpretazione del Cusano, che io non accetto, merita di essere diligentemente vagliata: sarà il mezzo migliore per determinare il vero significato di questo sistema filosofico, anche oggi così suggestivo.

***

Tutti sono certo d'accordo con noi nel non voler valutare il Cusano fermandoci alle singole teorie, anche se molte di queste hanno avuto uno svolgimento trionfale nella filosofia posteriore. Ogni teoria ha il senso che le proviene dall'unità sistematica, di cui essa è un membro, come ogni parola ha un valore dal complesso del volume in cui si trova, e come ogni atomo ha la sua importanza dal tutto organico che contribuisce a formare. Voler giudicare un atomo o una parola in sè, prescindendo dall'organismo o dal libro dove sono, è un procedimento che snatura la realtà e ci impedisce di rispecchiarla nella sua essenza vera.

Anche le diverse tesi del Cusano non possono venir tagliate ed avulse dal suo sistema, ma si debbono esaminare alla luce di tutto il sistema stesso. Il quale — quanto più medito il Cusano, tanto più me ne persuado — non è affatto orientato verso l'immanentismo, ma si basa sul concetto dell'Unità trascendente.

Non solo il Cusano insorgerebbe contro chi gli affibbiasse una tendenza panteistica, monistica, immanentistica; ma tutta la sua dottrina è veramente pensata da lui dal punto di vista dell'Assoluto che è perfezione somma, eterna, immutabile. L'uomo e la natura sono l'*alteritas*, e debbono essere studiati

e spiegati e considerati dallo *Standpunkt* dell'*Unitas, di Dio,* e di un Dio che è distinto nella sua essenza e nella sua attività dalle creature. Col Cusano, in altre parole, il centro della realtà e della speculazione è ancora il centro antico.

Cosa c'è, dunque, *di nuovo* nella *De docta ignorantia* ed in tutta la concezione del Cardinale di Cusa? Qual'è il contributo della sua nuova intuizione filosofica?

Per rispondere a queste domande, conviene istituire un confronto fra Aristotele e il Cusano, confronto, che non può essere fatto se non sul terreno della metafisica. Il Cardinale di Cusa fu sopratutto un metafisico: l'opera sua principale, il *De docta ignorantia*, è rivolta essenzialmente al problema dell'essere: tutti gli altri suoi scritti, o trattano questa questione o, se ne affrontano altre, le esaminano e le risolvono in funzione della concezione metafisica. Persino la gnoseologia, persino il *De coniecturis* e l'*Idiotae de sapientia*, la suppongono: non è stata la soluzione del problema gnoseologico, che abbia influenzato la considerazione del processo ontologico, ma, viceversa, fu in base esclusivamente a quest'ultimo, che il Cusano abbozzò le sue teorie intorno alla conoscenza.

Il vero filosofo non può fermarsi alla molteplicità, ma deve risalire all'unità.

La metafisica medievale aveva una visione così chiara di questo principio, che si può dire fosse completamente inspirata da esso. Ed io comincerò queste note critiche con l'illustrare una tale tesi, perchè non si creda che la novità del Cusano risieda nel processo di ascesa dall'alterità all'Uno e di discesa dall'Uno al molteplice: come vedremo poi, la novità fu nello interpretare *il modo* con cui avviene il processo, ossia nella *spiegazione*, non nella *constatazione del fatto*.

Per la metafisica antica il multiplo non è mai intelligibile che in funzione dell'uno, come il transitorio non è intelligibile che in funzione del permanente, il vario non è intelligibile che in funzione dell'identico, il composto non è intelligibile che in funzione del semplice.

Noi constatiamo molti fenomeni molteplici e cangianti in un oggetto sensibile; abbiamo cioè un gruppo fenomenale. Con la nozione di sostanza noi riduciamo la molteplicità di questi

fenomeni ad un solo e medesimo essere, fonte di quelli. L'*accidens*, il fenomeno, ha, non in se stesso, ma in un altro la ragione della sua esistenza; è un *ens entis;* la molteplicità dei fenomeni non trova in sè la ragione del loro essere, ma esige un soggetto di inerenza, che alla molteplicità dia l'unità. È ben questo — insegna San Tommaso — il compito dell'intelligenza, di questa conoscenza intima, che *intus legit*, che legge cioè nel fatto la natura, la ragion d'essere del fatto stesso. La conoscenza sensibile si ferma alle note esteriori: la conoscenza intellettuale penetra nell'intimità delle cose. E come nella molteplicità delle lettere, noi cogliamo l'unità del pensiero, come nella varietà dei colori cogliamo l'unità della figura, così, attraverso gli accidenti, la ragione coglie l'unità di un ente, la sua ragion d'essere, una e identica fin quando rimane lo stesso essere, nonostante la molteplicità e la variazione dei fenomeni. In tal modo, lo studio filosofico dell'uomo, non può arrestarsi alla considerazione di tutti i fenomeni e di tutti i cangiamenti che nell'uomo avvengono; questa molteplicità e queste variazioni sono ricondotte e spiegate con la loro ragion d'essere, coll'unità dell'io: dagli accidenti si passa alla sostanza; e non è possibile fermarsi mai, sino a che non si giunga all'Unità assoluta, all'Identità immutabile, origine e causa creatrice di tutto.

Poichè, per Aristotele e per San Tommaso non c'è soltanto la molteplicità sensibile, ma c'è anche la *compositio* — e perciò la molteplicità — che i sensi non colgono: c'è la *compositio* di materia e di forma, di essenza e di essere, di atto e di potenza. E dovunque c'è una *compositio*, ossia una molteplicità, l'essere non ha in sè la ragione della sua esistenza, ma occorre ricercare quest'ultima dove non vi sia molteplicità, ma solo Unità ed Identità. Il processo di ascesa a Dio nella metafisica dell'essere è appunto un processo dalla molteplicità e dalla *compositio* all'Unità suprema, che è anche unica, perchè se non fosse unica, avremmo sempre una molteplicità, che esigerebbe spiegazione nell'Unità e nell'Identità pura. Dire molteplicità, composizione, divenire, è dire imperfezione; l'imperfezione è un indice che l'essere non ha in sè la ragione del suo esistere; solo l'Essere che è suprema perfezione, che perciò è Uno ed Unico ed identico e semplicissimo, può spiegare tutto il molteplice, il composto, il vario, il mutevole.

Tutto il contrasto nei varî sistemi filosofici sta qui: la cor-

rente positivistica si illude di spiegare la molteplicità presente con la molteplicità di ieri, con quella dell'altro ieri e via dicendo, retrocedendo all'infinito nel passato, quasi che avesse un senso questo rinvio successivo da Erode a Pilato, quando ogni Pilato si lava le mani. La corrente idealistica crede di spiegare la molteplicità, da cui pure bisogna partire, asserendo che l'Unità non è concepibile senza l'alterità e che la prima implica l'altra, come la seconda implica la prima: cosicchè è tanto necessaria l'Unità, come la molteplicità. La corrente cristiana sostiene che la molteplicità trova la sua ragione di essere nell'Unità, ma mentre la molteplicità non può stare senza l'Unità, l'Unità avrebbe potuto anche non creare la molteplicità e perciò l'esistenza e la vita dell'Unità non implica per sè l'esistenza della molteplicità attuale.

Questo, sì, è la differenza vera fra le correnti filosofiche; ma non si pensi che il processo dal molteplice all'Uno sia stato una scoperta di Nicolò da Cusa; nè, come fanno oggi certi facili confutatori del medievalismo, si accusi la metafisica antica di essere dualistica. Se per dualismo s'intende affermazione del molteplice, certo, la filosofia greca e cristiana è dualistica; Dio non è il mondo, l'anima non è il corpo, il nostro pensiero non è l'essere, lo Stato non è la Chiesa; ma, in questo caso, ogni e qualsiasi filosofia deve essere dualistica, nè può misconoscere la varietà e la molteplicità del reale, a meno di tuffarsi in una notte oscura, dove, direbbe Hegel, tutte le mucche sono nere. Se, viceversa, per dualismo s'intende un arrestarsi al molteplice ed al vario, non è vero che la Scolastica sostenga il dualismo; essa risale all'uno sempre: dal molteplice sensibile all'unica sostanza, dal corpo e dall'anima all'unico organismo vivente, dalla varietà dei fenomeni e degli esseri all'Unità assoluta, dal divenire all'Essere. Si dovrà discutere se è concepibile un'altra soluzione del problema dell'unità e della molteplicità; si dovrà ricercare se sono logicamente pensabili le altre spiegazioni; ma non si può a meno, anche in nome della storia e dello sviluppo del pensiero filosofico, di riconoscere che la metafisica antica si è proposto il problema del Cusano e di ogni e qualsiasi filosofia. Ancora una volta: non il problema, ma il modo di risolverlo solleva il contrasto tra il Cusano e l'aristotelismo.

Nella soluzione del problema, la metafisica antica distingueva l'ordine ontologico dall'ordine conoscitivo.

Nell'ordine ontologico, Aristotele aveva insegnato che dal Pensiero del Pensiero, dall'Atto primo dipendevano tutte le forme, ossia ogni grado di perfezione che vi fosse nel mondo. Una vera continuità regnava, secondo la concezione aristotelica, nella gerarchia delle forme; ed in concreto, dal punto di vista ontologico, si può restare aristotelici, ed ammettere, non solo che *natura non facit saltus*, ma che ogni individuo è soggetto alla legge degli indiscernibili. Anzi, una vera e propria organicità domina gli esseri, anche per Aristotele. Ogni essere è quello che è, perchè tale e non diversa è la sua storia e la sua concatenazione col tutto. Ogni essere è spiegato dal tutto e non si intende che nel tutto, nonostante che ogni essere abbia la sua natura, conferitagli dalla forma. Siccome, poi, ogni forma dipende dall'altra e tutte dalla Forma suprema, la molteplicità viene ricondotta all'unità. Ciò che per lo Stagirita resta escluso dall'unità, è la materia prima, che egli pone eterna come la Forma delle forme, come Dio. All'eternità dell'Atto risponde l'eternità della potenza, ed appunto da questo provenivano le deficienze della concezione aristotelica a proposito dell'individuo, della storia, dell'organicità del reale.

Questo dualismo cessa col Cristianesimo. Essendo anche la materia creata da Dio, tutto dipende da Dio, tutto è spiegato con l'Uno. S. Agostino, come anche i mistici cristiani, cantano l'ascensione dal molteplice all'Essere. Non v'è cosa, non v'è voce, che sfugga a questo inno: nessun dualismo — nel senso volgare della parola — esiste ormai: persino il bene ed il male si uniscono organicamente nell'unità della storia, svolgentesi sotto l'influsso della Provvidenza.

Quando poi con la Scolastica medievale, e specie con San Tommaso, si passa dalla nozione aristotelica di forma e da quella agostiniana di verità alla sintesi, compiuta in base all'idea dell'essere, allora l'unità nella molteplicità diventa chiara e semplice nell'ordine ontologico: Dio è l'Essere, uno ed unico, perfezione assoluta, Atto puro, che ha in sè la ragione della sua esistenza e che potrebbe anche non creare nessun altro essere. Egli crea; da Lui tutti quanti gli esseri ricevono ogni e qualsiasi grado di entità, che solo da Lui può venire conservata. Non negli esseri noi troviamo la ragione ultima del loro esi-

stere, ma in Dio; non nel molteplice, ma nell'Uno. E siccome quest'Uno è la suprema Ragione, razionale è anche l'universo e la storia. Ogni e qualsiasi atomo, ogni e qualsiasi avvenimento, ogni e qualsiasi fatto hanno il valore, che vien loro conferito dalla loro natura e dalla relazione col tutto: sono lettere, parole del grande libro del tutto: e come tali, debbono essere valutate.

In che modo, allora, si risolve il problema dell'immanenza e della trascendenza?

Bisogna ammettere il Trascendente, rispondeva la Scolastica, perchè gli esseri non hanno in sè la loro ragione, nè come singoli, nè come collettività. Esiste un Essere, l'Unità suprema, che è perfetta, assoluto Atto, e che quindi non può essere confuso con gli esseri.

Non bisogna però credere che Dio sia fuori delle cose. Egli è in tutte le cose e tutte le cose sono in Dio; è inconcepibile un essere che non sia in Dio. Egli è nelle cose — sono dottrine della metafisica medievale, la quale era ben lungi dal rinnegare ogni immanenza — « per potentiam, per essentiam, per praesentiam »; e cioè:

1.° colla sua potenza, perchè ogni essere ed ogni grado di entità dipende da Dio, nella sua origine e nella sua conservazione;

2.° colla sua essenza, perchè essendo in Dio la potenza identificata con la essenza, dove c'è l'operazione di Dio, c'è anche l'essere di Dio tutto quanto, coi suoi attributi e con le sue perfezioni;

3.° colla sua presenza, in quanto nulla sfugge alla conoscenza di Dio, il cui pensiero creatore e conservatore penetra le profondità più riposte degli esseri tutti.

L'immanenza non escludeva la trascendenza; la imperfezione non rendeva superflua la perfezione: il mondo non era separato da Dio.

Se ora, dall'ordine ontologico, passiamo all'ordine conoscitivo, noi non abbiamo un'intuizione dell'essere intelligibile allo stato puro, ma dell'essere intelligibile abbiamo soltanto una certa intuizione nel sensibile, dal quale noi l'astraiamo.

Ed abbiamo tre gradi di astrazione:

a) quello delle scienze naturali, che studiano le qualità sensibili, astraendo soltanto dalle circostanze individuali e

giungono a definizioni empiriche e descrittive: è il primo grado di astrazione;

b) il secondo grado è quello delle matematiche, che trascura le qualità sensibili, per non considerare altro che la quantità continua e discreta;

c) il terzo grado astrae da ogni materia e ci dà le astrazioni di ordine metafisico, morale e spirituale, ci dà cioè le idee di essere, di unità, di verità, di bontà, di potenza, di atto e via dicendo.

Queste nozioni hanno un valore ontologico, ci fanno cioè conoscere l'essere che è al di là delle qualità sensibili o fenomenali, ci fanno penetrare nell'intimo delle cose, ci dànno la ragion d'essere delle cose stesse; non solo ci spiegano la molteplicità dei fenomeni riducendoli all'unità, ma anche in sè esaminate, non sono disperse in una molteplicità slegata, ma la loro analisi ci mostra come si riducono ad un primo concetto, il più semplice e il più universale di tutti, l'essere. Già Platone aveva insegnato l'organicità delle idee, ma aveva posto come idea suprema il Bene; qui l'idea suprema è l'Essere, perchè anche il Bene non è concepibile se non in funzione dell'essere. Senza questa prima idea, l'intelligenza nulla può concepire. E come c'è un primo nella serie dei concetti, così c'è un primo nella serie dei giudizî: il primo, il più semplice e più universale giudizio — che dipende dalla prima idea — è il principio di contraddizione: ciò che è, non è ciò che non è.

Con un simile processo astrattivo, noi giungiamo allora ad avere delle nozioni che possono essere applicate ad ogni essere ed abbiamo le leggi di tutti gli esseri. Con questi *concetti* e con questi *principî* o leggi, la nostra ragione lavora e col *ragionamento* giunge a conclusioni che l'intelletto dapprima non intuiva direttamente.

Si deve distinguere, adunque, anche per San Tommaso, il *sensus*, la *ratio*, l'*intellectus*. Ma, a differenza del Cusano, la *ratio* e l'*intellectus* per lui sono in noi facoltà astrattive: ossia ascendono, sì, dalla molteplicità dei fenomeni all'unità, alla loro ragion d'essere, alla natura dell'ente; ma questa ragion d'essere la colgono non nella sua concretezza piena, ma solo per ciò che riguarda l'essenza della cosa. La *ratio*, poi, è per San Tommaso la via per giungere all'*intellectus;* ed anzi la *ratio stessa*, ogni nostro ragionamento, suppone l'intuizione intel-

lettuale dei primi principî. È assurdo, quindi, credere che le leggi della ratio non siano anche le leggi dell'*intellectus*. Ogni principio della *ratio* è una legge dell'essere: e tale legge dell'essere non solo vale per l'intelletto nostro, ma ha valore anche per ogni altro intelletto. Che una cosa che è, non possa non essere, è un principio valido in cielo, in terra, in ogni luogo, per ogni essere, Dio compreso.

Risulta allora ben chiaro in che cosa il Cusano si oppose a questa concezione. Mentre la filosofia antica seguiva *la strada dell'astrazione* e mediante l'astrazione cercava di afferrare l'essere, egli volle seguire *la strada della concretezza*. Mentre quella viaggiava mediante *il principio di contraddizione*, egli volle camminare con un metodo nuovo, che gli parve fosse richiesto dalla diversa via intrappresa: ed ecco la sua *coincidentia oppositorum*, la lente dell'ignoranza dotta. Cusano è tutto qui. Questo, e non altro è il punto da discutersi.

Il senso della concretezza, della storicità, è vivissimo nel Cardinale di Cusa. Da solo egli potrebbe rappresentare tutto il Rinascimento per ciò che riguarda la filosofia, perchè nessuno più profondamente di lui fu pervaso e ispirato da quest'anima caratteristica di quell'epoca. Ogni e qualsiasi teoria, ogni e qualsiasi riga, lo spirito specialmente che si agita nelle sue opere, ce lo dicono in mille forme. La realtà era da lui concepita organicamente, non atomisticamente: in essa egli vedeva il regno della continuità, non della contiguità; il singolo era il centro di riferimento del tutto e il tutto era il centro di riferimento dei singoli. Egli non ammetteva che il fine dei singoli fosse separabile dal conseguimento del fine del tutto. Attraverso i singoli opera la finalità, come impulso direttivo. Non isolamento, nè divisione; ma solo distinzione e connessione. La realtà era per il Cusano un'unità sistematica, organica. Per dimostrare che tale fu il suo pensiero, non c'è che da rileggerlo e da far passare, dottrina per dottrina, tutte le parti o, meglio, tutte le membra della sua concezione.

L'organicità per lui — insisto ancora — non significava negazione dell'Assoluto, del Trascendente, di Dio. Al contrario, era la meditazione di Dio, dell'*Unitas* eterna, perfetta ed immutabile, che costituiva il fondamento della sua visione orga-

nica della realtà. L'*intellectus* — a suo giudizio — a differenza della *ratio*, che si ferma al concetto astratto, sale ad un'altra forma di conoscenza: ad una conoscenza, cioè, sistematica al modo stesso della realtà, che coglie l'universale nell'individuale. Ed era in questo nuovo dominio del pensiero, che il principio di contraddizione gli sembrava non potesse essere più applicato.

Rievochiamo un istante in che modo Aristotele e San Tommaso propugnavano questo principio nella sua duplice formula:

a) *la formula ontologica:* « È impossibile che un medesimo essere sotto il medesimo rapporto sia e non sia ad un tempo »;

b) *la formula logica:* « Non si può affermare e negare il medesimo predicato del medesimo soggetto sotto il medesimo rapporto ».

L'importanza di questo principio è enorme, secondo i due grandi pensatori. Come tutte le nozioni si riducono all'essere, così sopra la ragione di essere e di non essere si fonda il *primum principium indemonstrabile*, il principio di contraddizione: « et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus ». Così scrive San Tommaso nella *Summa Theologica*.

Nessuna meraviglia, perciò, se Aristotele consacrò il libro IV della sua *Metafisica*, dal capo III alla fine, a difendere il principio di contraddizione. Esso rappresenta nella filosofia greca e tomistica la *legge suprema del reale* e non solo una legge del pensiero. Che una cosa sia e non sia allo stesso tempo sotto lo stesso rapporto, è un assurdo non soltanto inconcepibile, ma *irrealizzabile*. Nè un genio maligno, nè Dio, nè un altro essere qualsiasi può realizzare l'assurdo. Il principio di contraddizione è la legge metafisica della realtà: se esso crollasse, crollerebbe tutto.

Per illustrare il valore reale del principio, Aristotele portava diverse ragioni. « Non è possibile, egli diceva, che alcuno possa concepire che la medesima cosa esista e non esista. Eraclito è d'un altro avviso, secondo alcuni; ma tutto ciò che si dice non è necessario che lo si pensi. Sarebbe porre un'affermazione che si nega da sè ».

Se, infatti, della stessa cosa si può affermare e negare un predicato, la tesi che il principio di contraddizione non vale, è vera e falsa ad un tempo. Per sostenere che il principio di con-

traddizione non ha valore, bisogna presupporre il principio stesso che si calpesta. Bisognerebbe, quindi, tacere ed interdirsi qualsiasi affermazione: bisogna imitare Cratilo che non parlava più e si accontentava di agitare il dito. Se si enuncia qualcosa intorno all'essere, all'esistenza del proprio io o del proprio pensiero, qualora non fosse vero il principio di contraddizione, l'enunciazione non avrebbe senso alcuno. Anzi, se l'essere è eguale al non essere, persino il divenire è distrutto: dire che tutto diviene, e pretendere che sia questa la verità, suppone escludere l'opposto, la contraddittoria, ossia suppone riconoscere il principio di contraddizione. Tutto diviene, diceva Eraclito: e Aristotele replicava: se il principio di contraddizione non è vero, tutto è in riposo. Non c'è differenza allora tra essere e non essere, tra verità ed errore, tra bene e male. Nè giova obbiettare con Eraclito, che tutto scorre, che non si discende due volte nello stesso fiume, che nell'istante in cui si parla d'una cosa, quella è già cambiata: perchè Aristotele non negava — come aveva fatto Parmenide — il divenire, ma lo spiegava. Il divenire è il passaggio dell'essere indeterminato all'essere determinato, dall'embrione all'essere costituito, dal germe alla pianta. L'essere indeterminato è la *potenza*, l'essere determinato è l'*atto;* e la potenza, non potendo da sè passare all'atto, esige, per spiegare il divenire, un atto, che alla sua volta, se in parte è potenza, richiede un altro atto, sino a che si giunge all'Atto puro, all'Essere determinato per eccellenza, all'Identità assoluta.

Che cosa ha opposto il Cusano a questa dottrina, che, a sua confessione, tutti i filosofi, sino a lui, avevano sostenuto e che egli cerca di rovesciare?

Innanzi tutto, il Cusano asserisce che quando noi dalla *ratio* passiamo all'*intellectus*, il principio di contraddizione non vale più. Ma gli argomenti, ai quali egli ricorre, sono molto deboli e giova enumerarli e considerarli un istante.

Il Cusano porta come prima prova il fatto che l'intelletto, supponendo allargato all'infinito il circolo, vede come, all'infinito, la curva sarebbe una retta, come, cioè, i contrarî si conciliino. — Prescindiamo dalla critica dell'esempio portato: non chiediamoci se ha un senso la frase una curva all'infinito,

ossia una retta che, estendendosi all'infinito, avrebbe i suoi estremi che si toccano!!! Supponiamo che l'ipotesi abbia un significato e fosse realizzata. Sarebbe forse colpito il principio di contraddizione? Per nulla affatto: il medesimo essere — la curva all'infinito — non può essere e non essere quello che è nel medesimo tempo e sotto il medesimo rispetto; non si può di essa affermare e negare il medesimo predicato sotto il medesimo rapporto. Se gli estremi si toccano, non si può dire che non si tocchino; se quella curva-retta esiste, non si può dire che non esista. Ed anzi, ripeto, non sarà più curva, ma sarà diventata retta, i cui estremi non si toccheranno mai!

Passiamo a Dio: Dio è eterna possibilità ed eterna attualità: dunque in Lui coincidono gli opposti. — Osservo: dato anche che Dio fosse questo, è chiaro che sarebbe falsa la tesi opposta: ossia è chiaro che il principio di contraddizione varrebbe anche in tal caso. Ma in qual senso, poi, Dio è eterna possibilità? Il Cusano risponde che quello che è, può essere, e che quindi in Dio, essendo eterno atto è anche eterna potenza; la potenza in Lui coincide con l'atto, mentre in noi c'è il passaggio dalla potenza all'atto. Quest'ultima cosa è vera; ma non è men vero che la parola «potenza» viene presa in un significato ben diverso quando si parla di Dio e di noi. In noi significa attitudine a qualche cosa e importa perciò un nostro ulteriore perfezionamento; in Dio non è altro se non l'essenza divina infinita, riguardata in quanto è effettiva delle cose: importa, quindi, una mutazione non in Dio, ma solo nella realtà creata; non include il divenire di Dio, ma delle cose. Perciò la potenza divina che si identifica con la divina perfezione, non ci dà la *coincidentia oppositorum.*

Non discuto l'altra tesi del Cusano a proposito di Dio, che sarebbe il massimo e il minimo; poichè è evidente che il chiamare Dio «il minimo», non è un conciliare gli opposti, ma un trastullarsi colle parole. E sorge allora il pericolo, come gli avviene per gli schemi trinitarî, di cadere nel ridicolo. Il Padre che è possibilità eterna ed infinita, il Figlio che è l'attualità, e lo Spirito Santo che è il nesso, non possono a meno di tenerci allegri, anche se qualche hegeliano vuol scorgere in questo un simbolo della tesi, dell'antitesi e della sintesi.

Veniamo all'universo, che sarebbe per il Cusano un'infinità finita, una *contractio* di infinite possibilità. E non ripetiamo

l'osservazione di prima; non chiediamoci se quella proposizione non implichi che la proposizione opposta sia falsa, anche nel campo dell'intelletto. Se è vero che l'universo è infinito privativamente, credo che debba esser falso che l'universo non sia infinito privativamente. Ancora una volta, guai se non valesse il principio di contraddizione! Notiamo, piuttosto, che, anche se si accettasse l'infinità privativa dell'universo, non vi sarebbe nessuna obbiezione contro questo principio. Esso asserisce che la stessa cosa *sotto il medesimo rapporto* non può *in pari tempo* essere e non essere. Ora l'infinità è predicato dell'universo sotto un rapporto ben differente dalla finitezza: l'universo è infinità di possibilità, ed è finitezza di esplicazioni: è infinita la *complicatio*, ma è determinata, limitata la *explicatio*. Che c'entra adunque il principio di contraddizione? Esso è fuori di discussione, mentre, al contrario, sarebbe da esaminarsi il concetto di infinità privativa, applicato dal Cusano, sia al massimo contratto — l'universo, — sia alle cose singole e all'uomo (contrazioni particolari).

La base sulla quale egli erige il suo edificio non è sicura. Egli dal fatto che Dio crea le cose a sua immagine, ne deduce che, essendo Dio infinito, dobbiamo avere l'infinità anche nell'universo, nell'uomo, nelle cose. La Scolastica, con la dottrina agostiniana dell'esemplarismo, aveva dato una interpretazione plausibile a quella tesi. Tutti gli esseri imitano le perfezioni, che nell'Essere si trovano *eminenter*. Ciò non vuol dire che tutti gli attributi di Dio debbano trovarsi negli esseri. Dio è perfetto; gli esseri non lo possono essere. Dio è infinito; gli esseri sono limitati. Dio è eterno e non diviene; le cose sono nel tempo e mutano. C'è una differenza essenziale fra Dio e gli esseri, il che non toglie la presenza dell'Essere negli esseri stessi. Non è quindi, necessario che in ogni essere siano rispecchiate *tutte* le perfezioni dell'Essere, sia pure in miniatura: in un essere si può trovare un grado di perfezione; in un altro un grado diverso. Tutti gli esseri sono certo collegati nell'unità di un piano, perchè provengono dall'Assoluta Ragione; ma l'unità del piano stesso è nella mente creatrice dapprima e solo di riflesso nel mondo e nei singoli esseri, ognuno dei quali ha la propria natura. Un atomo di idrogeno non può, quindi, diventare un pensiero, anche se si trova nel mio organismo. Pur ammettendo il principio della continuità, degli indiscernibili

e della organicità, non possiamo attribuire ad essi il senso inteso dal Cusano. Non è vero che ogni cosa possa trasformarsi in un'altra, che il pomodoro, ad esempio, possa trasformarsi in un atto libero, e che l'inchiostro possa mutarsi in poesia; anche quando per scrivere un verso io adopero l'inchiostro, questo resta inchiostro e il verso resta verso, benchè siano collegati nell'unità. La molteplicità non si annulla; non c'è mai la *coincidentia oppositorum;* la materia non diventa spirito, anche se è unita allo spirito. Così pure, l'uomo-Dio non è per nulla affatto una *coincidentia oppositorum*. Lo sarebbe, se la natura umana fosse divenuta la natura divina; non lo è, perchè l'una e l'altra natura restano, per quanto assunte dall'unico Essere del Verbo. Nemmeno nell'Incarnazione non c'è una negazione del principio di contraddizione.

In una parola: il Cusano è stato vittima di un errore, che già aveva teso i suoi lacci ad Eraclito e sarebbe stato fatale a tanti filosofi moderni. Egli si è lasciato ingannare dall'ordine fenomenico, dove il divenire sembra conciliare gli opposti, l'essere ed il non essere, l'atto e la potenza, il bene ed il male, la perfezione e l'imperfezione; ed ha creduto che questi concetti siano astratti mediante la ragione dal complesso concreto dei fenomeni, rompendo la vera unità del reale. Ecco allora la sua teoria riguardo al senso, alla ragione ed all'intelletto. Il *sensus* è anch'esso astrattivo, in quanto percepisce una qualità indipendentemente dalle altre, dalle quali, invece, è inseparabile; la vista non percepisce che l'esteso colorato, il gusto i sapori e via dicendo. La *ratio*, secondo lui, dividerebbe la realtà in idee astratte e concepirebbe il concreto come la risultante di una composizione di parti o concetti, ognuno dei quali è opposto all'altro. L'*intellectus* si avvicina sempre di più al reale e lo considera nella sua unità, nella quale gli opposti si conciliano.

Qui sta il grande equivoco. L'astrazione metafisica non è ciò che suppone il Cusano; essa non è un distacco di una frazione del reale dalle altre, non importa lo spezzettamento, il *morcelage* di quello che è indiviso, ma è, al contrario, risoluzione di un dato dell'esperienza nei suoi elementi razionali, nelle sue nozioni essenziali, depurate dai caratteri e dai momenti individuanti. Questi elementi razionali dell'essere non sono giustapposti l'uno all'altro, ma sono correlativi e solo con la loro

correlazione ci permettono l'elaborazione concettuale del reale. Quando, ad esempio, osservo un mutamento qualsiasi, il divenire di qualsiasi cosa, o, se si vuole, del mio io, l'astrazione filosofica cerca in questo dato la *natura* della mutazione, e la trova in ciò che la mutazione — il divenire — è il passaggio da una attitudine, da una potenza ad un atto. Con questo si è forse spezzettata l'unità della mutazione in due concetti opposti, che, appunto perchè tali, non possono coincidere? Per nulla affatto; il passaggio, il *transitus* in cui consiste il divenire, è definito non in funzione di due idee morte ed immobili, che l'*intellectus* dovrà poi conciliare, mentre nella *ratio* si oppongono e dànno origine al principio di contraddizione; ma in funzione della realtà stessa, risolta nei suoi elementi razionali ed astraendo dalle sue note particolari: ed allora il passaggio della potenza all'atto non può essere visto diversamente neppure dall'*intellectus;* l'attitudine o *terminus a quo*, non potrà mai essere confusa con l'atto, o *terminus ad quem;* il momento *a* di un divenire non è il momento *b;* e per nessuna ragione il principio di contraddizione perde il suo valore.

Non si obbietti, quindi, che l'analisi concettuale toglie alla realtà la sua vita, nega la concezione dello sviluppo e l'esplicazione di forze intrinseche, mentre la filosofia moderna, cominciando dal Cusano, afferma una visione attivistica, fonte — come dice l'Eucken — di bellezza e di un senso di vitalità nuova.

Da molti avversarî della Scolastica si crede che l'unico concetto di «potenza» ammesso dagli antichi fosse la *potentia passiva* o *receptiva* e che essi ignorassero la *potentia activa*, quasi che Aristotele e San Tommaso non avessero accuratamente distinta la «potenza» del marmo a ricevere la forma di statua e la «potenza» dello scultore a dare al marmo questa forma stessa. Gli antichi constatavano soltanto che ogni e qualsiasi sviluppo, da un'attitudine alla realizzazione d'una perfezione, non aveva mai in sè la ragione del suo divenire, essendo il divenire per la sua stessa natura un «dopo» *condizionato* «dal prima» e non potendo quindi essere l'assoluto. In tale punto anche il Cusano assentiva, nè è possibile, con tutta la buona volontà, trovare in lui un'ombra di immanentismo a questo riguardo, se non da chi considera la Scolastica medievale e l'Aristotelismo quasi una concezione statica della realtà

sbocconcellata in tanti pezzetti, ognuno dei quali muove l'altro. Il che può anche essere un'idea oggi diffusa; ma è certo una deformazione del pensiero antico.

A conferma della nostra critica, si aggiunga la teoria gnoseologica del Cusano, che all'universale astratto della Scolastica ha sostituito un altro universale, ossia l'individuo in quanto è concreta ed infinita possibilità di attuazioni.

La Scolastica sostiene che la nostra cognizione si risolve in dati dell'esperienza e in concetti. Esperienza e idee astratte: ecco la luce che illumina la mente umana.

Il Cusano — in ciò è il suo merito, che lo fa uno dei precursori del concetto concreto o storico — non vuole appagarsi d'un simile contenuto della nostra conoscenza. Egli vuol giungere all'individuale e coglierlo nel suo nesso organico col tutto. E sta bene: ma come si può arrivare, o, meglio, avviarsi a tale nuova conoscenza? Forse gettando a mare, come inutile e dannosa zavorra, il concetto astratto? No. Perchè anche il Cusano, come ogni e qualsiasi uomo, per lo studio del concreto non ha a disposizione se non l'esperienza e il concetto astratto; e, come, del resto, ogni nemico dell'astrazione, non può a meno di enunciare tutto il suo sistema con tali concetti. È solo mediante il processo astrattivo che possiamo avviarci alla conoscenza concreta e storica del reale; e se quello fosse errato, sarebbe da condannarsi anche il risultato che per mezzo suo si ottiene. Il dato fenomenico, la sua analisi concettuale, lo studio di esso in relazione al tutto, sono tre momenti, che non si escludono, ma ognuno dei quali importa il precedente.

Il Cusano, affascinato dalla sua nuova visione, dalla considerazione cioè dell'individuale, non nella sua natura, ma come membro di una unità sistematica, ha creduto che tale punto di vista storico — lo *Standpunkt* della concretezza — superasse il punto di vista dell'astrazione filosofica, della *ratio* e del principio di contraddizione. Il suo individuale lo denomina, perciò, un *infinito privativo*, una *infinità di potenzialità*, un *finito infinito*, una *coincidentia oppositorum*. E per far questo confonde l'*infinito* con l'*indefinito:* poichè una cosa, pur trasformandosi con un'evoluzione perenne, non sarebbe mai *un'infinità attuale*, ma solo un finito che indefinitivamente andrebbe attuandosi.

Ed il principio di contraddizione in questo caso non ha proprio nulla da temere.

***

Mi pare, quindi, di poter concludere che il Cusano rappresenta l'aurora non dell'immanentismo, ma solo di quell'orientamento verso la storicità, che nella filosofia moderna è caratterizzato dal concetto concreto.

Tutto il suo sistema è pervaso dall'idea del Trascendente. E chi, dopo di aver vinto le difficoltà dei primi incontri, si familiarizza con lui; chi sotto una fraseologia tutt'altro che limpida coglie il palpito dell'anima sua, non può a meno di sentirsi spinto a risalire dalla molteplicità all'Unità assoluta e perfetta, ed a contemplare Dio presente in ogni e qualsiasi essere dell'universo.

Questa concezione di Dio in lui si disposa col senso squisito della concretezza storica, che non implica — come egli erroneamente ha creduto — la morte della metafisica antica, quantunque costituisca l'importanza ed il valore del suo sistema.

III.

EPICUREISMO, SCETTICISMO E STOICISMO DURANTE LA RINASCENZA

Gli antichi sistemi filosofici, già fin dall'alba dell'Umanesimo, escirono dalle loro tombe. Mentre venivano ricopiati e diffusi gli scritti dei dimenticati pensatori di Grecia e di Roma, non mancavano coloro che si facevano assertori delle loro dottrine. Era, questo, una conseguenza della risurrezione dell'antichità.

Gli storici, quindi, della filosofia discorrono dell'*epicureismo* di Francesco Filelfo, di Cesare Raimondi e di Lorenzo Valla; si soffermano sullo *scetticismo* allora rifiorente; si dilettano nella vita di Montaigne a distinguere una fase stoica, una fase scettica, una fase dilettantista; ricercano le affermazioni di *stoicismo* in Pomponazzi e in altri filosofi della Rinascenza, sino a Giusto Lipsio.

Qual'è il significato d'un simile fenomeno? Era forse un semplice risveglio di vecchie teorie o, non piuttosto, il palpito d'uno spirito nuovo, anche sotto le vecchie vesti? E, se si prescinde dalla varietà dei diversi abiti, non è forse *unico* il soffio di vita, che si agita nelle correnti epicuree, scettiche o stoiche dell'Umanesimo e del Rinascimento?

Per risolvere una tale questione, scegliamo qua e colà qualcuno fra gli uomini più rappresentativi di quei secoli. Filelfo e Valla ci daranno la vera natura del nuovo epicureismo; Pietro Ramus, Cornelio Agrippa di Nettesheim, Francesco Sanchez e specialmente il Montaigne ci serviranno per lo studio dello scetticismo; nel Montaigne stesso potremo valutare l'indole dell'atteggiamento stoico, che, in seguito, analizzeremo nelle dottrine morali del Pomponazzi e di altre figure di questo periodo.

1. — Lorenzo Valla
e la morale degli umanisti

I più distinti filosofi della Rinascenza, da Pietro Pomponazzi a Giordano Bruno, da Telesio a Campanella, dedicano una parte del loro sistema alla morale; ma essi furono preceduti dagli umanisti, che anche in questo campo portarono una innovazione, oggi diversamente interpretata.

Noi possiamo prescindere dal Petrarca e da coloro che si ispirarono, al principio del Quattrocento, a Cicerone od alle sue idee intorno al Sommo Bene, alle passioni dell'animo e alla virtù. Possiamo anche appagarci d'un accenno sia per Leonardo Aretino, che tradusse l'*Etica* aristotelica, preponendovi una breve ed insignificante prefazione; sia per le innumerevoli esposizioni ed i commenti, fioriti allora sull'*Etica* dello Stagirita, poichè - - come dice il Fiorentino nel capitolo su' *Moralisti* nel suo volume *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento* — « se lo stragrande numero dimostra quanto lo studio dell'etica fosse connesso con l'Umanesimo, non accresce di nessuna osservazione nuova il pensiero filosofico contenuto nel testo ». E lo studioso italiano del Rinascimento non eccettua neppure la *Prefazione* che ne lesse a Firenze l'Argiropulo nel 1455, nè il *Compendio*, che, giovane ancora, Ermolao Barbaro scrisse nel 1474 e che suo nipote pubblicò molti anni dopo.

Anzi, quantunque il Fiorentino sia persuaso del contrario, anche Giovanni Pontano, che svolse alla ciceroniana numerosi temi di filosofia morale, coi « libri » sull'obbedienza, sulla fortezza, sulla libertà, sulla convivenza, sulla fortuna, sulla prudenza, e via dicendo, non segna una notevole modificazione nella mentalità del suo tempo.

Il Fiorentino attribuisce a lui il merito di aver avuto, a differenza non solo di Aristotele, ma anche del Valla e del Filelfo che l'avevano preceduto, la concezione della virtù fine a se stessa, da ricercare per sè, non per altro scopo. « Virtus enim — insegnava il Pontano nel *De prudentia* — nihil extra se quod sit quaerit aliud, nihilque simulatum patitur, aut

fictum, nihil etiam aliunde arcessitum, actu vacua, a fraude aversa, a pretio incorrupta, a fuco prorsus aliena, libera, sui juris, opibusque etiam suis contenta ». All'adempimento del dovere tien dietro il piacere, come l'ombra segue la persona; ma come non è dall'ombra che la persona è costituita, bensì, al contrario, questa è causa di quella, così avviene del piacere, che è compagno, ma non fine, della virtù. Lo stesso si dica della lode, della gloria, che non spiegano il concetto della virtù, quantunque vi si accompagnino. Il Pontano avrebbe, quindi, anticipato di vent'anni l'affermazione del Pomponazzi, che il premio della virtù non può essere se non la virtù stessa.

Una tale interpretazione fu impugnata da Giovanni Gentile, che nel suo volume su *Giordano Bruno ed il pensiero del Rinascimento* osserva: « Basta leggere quelle frasi nel contesto e accostarle a quello che si dice nel capitolo seguente del libro, per vedere che la virtù è concepita da lui (dal Pontano) come fine a se stessa nello stesso senso dell'*αὐτάρκεια* aristotelica ». Il Pontano, — secondo il Gentile che correda in appendice la sua asserzione con passi significativi — non sorpassa menomamente il punto di vista di Aristotele.

Ed in realtà, tutto il *De prudentia* conferma un tale giudizio. La virtù consiste anche per il Pontano nella giusta mediocrità di pensiero e di azione, che rende felici coloro i quali seguono una via media: « Itaque et propter naturales affectus, in quibus moderandis virtutes versantur, et propter actiones, quae ipsas constituunt, in quibus utrisque defectus atque excessus usu veniunt, necessario virtus in medio constituitur, sectaturque et dum afficimur et dum agimus omni e parte mediocritatem, quae, ut saepius dictum est, inter parum constituitur ac nimium ». Ed egli aggiunge che la virtù va congiunta non solo con la felicità, ma « quoniam Christiani ipsi sumus, cum spe etiam coelestis vitae, qua ipsis quoque cum coelitibus aevo sit fruendum sempiterno ». Se, poi, guardiamo agli altri scritti del Pontano, la tentazione di considerarlo come un precursore dell'autonomia della morale svanisce d'un tratto. Basta pensare al *De fortuna*, dove i fortunati, che da natura sortono un'indole felice per l'influsso degli astri, agiscono bene per istinto e per un impulso incosciente: « Inesse animis eorum videtur a natura, ut, instinctu quidem atque impulsu tantum illo, ratione vero ac consultatione nulla adhibita, ad ea raptim

atque ex incogitato, ad quae natura ipsa illos trahit, vel raptare potius cernitur». Non è proprio il caso di vedere in Gioviano un Kant in miniatura.

Degna, invece, veramente di nota, per la sua originalità, è la corrente epicurea in morale; ed il discutere l'indole di essa, ci darà modo di indicare la caratteristica di tutti i moralisti del Quattrocento.

***

Il metodo astrattivo, applicato all'etica, in forza della sua stessa natura non poteva far consistere la morale nel piacere, nel diletto, nell'utile.

So benissimo di sostenere una tesi, che susciterà le proteste di molti; poichè la terra per eccellenza del concetto astratto, la Grecia, viene generalmente ritenuta la patria dell'utilitarismo morale.

Oggi si comincia a dubitare della verità d'un tale giudizio e Benedetto Croce nella sua *Filosofia della pratica* molto a proposito ha manifestato la sua «ripugnanza» ad attribuire all'etica greca un carattere utilitario.

«Socrate, è vero — nota il Croce — poneva come supremo concetto della morale l'utile, e identificava la vita buona con l'eudemonia: ma quell'utile, tuttavia, era distinto, per lui, dal mero piacevole, giacchè consisteva in ciò che è utile all'uomo in quanto uomo; e la sua eudemonia somigliava molto alla coscienza tranquilla dell'uomo, che adempie ai proprî doveri. Platone (p. es. nel *Protagora*) espone la dottrina che le cose buone non sono altre che le piacevoli e le cattive quelle dolorose; ma tale dottrina è enunciata per mettere in rilievo la tesi, che l'uomo non fa il male se non per ignoranza e perchè il male gli appare bene; senza dire che, in altri dialoghi, viene riconosciuta la distinzione fra piacere e bene. Anche il più sistematico dei pensatori greci, Aristotele, non può, in forza della sua dottrina della felicità, essere denominato, senz'altro, edonista, eudemonista o utilitario. La felicità è il sommo bene, è fine a se stessa; ma nella felicità è già inclusa, per Aristotele, la virtù; in cui la felicità si trova, non come aggiunta, ma come intrinseca, e alla quale i beni esteriori sono, sì, necessarî, ma soltanto come strumenti».

Comunque si voglia giudicare dell'etica greca, è certissimo che col Cristianesimo il piacere e il dovere sono stati concepiti come elementi eterogenei; e fin quando si definisce la natura dell'uno e dell'altro, fin quando cioè l'astrazione cerca di cogliere l'essenza dell'utile e l'essenza della morale, il procedimento è teoreticamente giustificato e praticamente necessario.

Il male comincia se l'astrazione si muta in astrattismo. Siccome nella nostra coscienza molte volte la lotta fra il piacere o l'utile, e il bene o il dovere si svolge con intensità talvolta fortissima, si è tentati nell'analisi filosofica di creare un'antitesi fra concetti che sono non già contraddittorî, ma semplicemente diversi. Questo è un errore, che — e sarebbe facile dimostrarlo — non può affatto esser attribuito a San Tommaso, il quale, fedele discepolo in ciò di Aristotele, non ha mai riprovato la felicità, pur completando le dottrine dello Stagirita sotto l'influsso del sole cristiano; ma è un errore nel quale molti in ogni tempo sono caduti, provocando poi reazioni, non giustificabili in sè, ma spiegabilissime. Ogni condanna esclusivista dell'utile porta ad una rivincita dell'epicureismo; come altresì, in ogni epoca, le correnti epicuree provocano le correnti stoiche: la risurrezione di Epicuro è sempre seguita dalla risurrezione di Seneca, di Marc'Aurelio, di Epitteto, e viceversa.

Così avvenne nel Quattrocento. A mio giudizio i moralisti d'allora non hanno altro valore se non come affermazione di concretezza morale contro l'astrattismo. A chi dimenticava i diritti della felicità, della gioia, del piacere, — quasi che ogni piacere fosse disonesto, ogni utilità fosse da deplorarsi e l'atto di virtù dovesse essere concepito come separato dal diletto — tutte le dissertazioni intorno all'etica, in quel tempo, rivendicano spesso con eccessi e con altrettante esagerazioni — il concetto dell'utile. Anche nel Pontano io trovo una simile nota; persino là, dove adopera frasi che quasi possono indurci a fare di lui uno stoico, egli ha cura di avvertire che « quemadmodum videmus sub sole umbram naturaliter corpus sequi,.... sic voluptas sequitur eas, quae virtutum constituunt, actiones ». Virtù e piacere sono indissolubili anche per lui, nonostante che l'una non si riduca all'altro.

Evidentemente dalla tendenza epicurea si doveva sottolineare tale concetto dell'utilità e della *voluptas*, in modo tale,

che, se si leggono quei trattati senza tener conto del momento storico, si è indotti a considerare *tout court* come discepoli di Epicuro il gruppo di quei moralisti, i quali spesso, del resto, vivevano oscenamente e scrivevano più sconciamente ancora: (prova ne siano le pagine del Valla: *In Pogium antidotum*).

***

Prendiamo, ad esempio, Francesco Filelfo di Tolentino, con la sua opera incompiuta *De morali disciplina* e col suo epistolario.

Se ci poniamo dal punto di vista che ho brevemente descritto, e che risponde alla tesi fondamentale di tutto questo volume, il Filelfo ci sembra di capirlo nell'organicità del suo pensiero, nella sua ammirazione per Epicuro, nella sua teoria del piacere e nell'altra sulla virtù civile, nella sua concezione del Cristianesimo e dell'immortalità dell'anima.

Il Filelfo, innanzi tutto, nelle sue *Epistolae* cercò di rimettere in onore Epicuro. Nelle sue lettere ad Andrea Alemand ed a Bartolomeo Fracanzani egli protestava contro coloro che dipingono Epicuro come uomo voluttuoso e lascivo, mentre consta che fu temperante, erudito e grave e che sempre parlò del piacere dello spirito. Molti anni dopo questo carteggio, ad un giovane amico che gli domandava quel fosse la sua setta filosofica, rispondeva bensì che egli aveva seguita quella che, fondata da Antistene, era stata ampliata da Zenone e perfezionata da Crisippo, riponendo il bene nell'onestà: mostrava però il suo orientamento verso Epicuro, che fece consistere il bene supremo nel piacere dello spirito e del corpo insieme. Insomma, il Filelfo — come dice il Gentile nella sua storia della *Filosofia* italiana — fece buon viso ad Epicuro « e senza penetrare molto di più nel pensiero di lui, contribuì con parecchie sue lettere a liberarlo nell'opinione dei contemporanei dall'ombra di odioso sospetto che per tutto il Medio Evo l'aveva perseguitato ».

Ed a Epicuro egli disse di inspirarsi, quando distinse due sorta di piacere: il piacere conforme all'onestà, e quello che non va congiunto con la ragione e ci abbassa perciò al livello dell'animale. La *voluptas*, che si prova al ricevere una lettera

di un amico, non è forse buona? La natura umana esige che si faccia consistere il fine supremo nel piacere onesto, nella felicità; e siccome l'uomo non è puro spirito nè soltanto corpo, si deve mirare ai piaceri sia dello spirito come del corpo, purchè questi ultimi non impediscano l'adempimento dei fini spirituali.

Il piacere non deve mai mancare, neppure nella virtù. Discorrendo della virtù civile, egli la definisce a questo modo: « Virtus est rectus animi habitus, quo et boni sumus et laudamur ». Per avere la virtù non basta l'onestà interiore, la rettitudine dell'anima; occorre anche la lode come elemento essenziale, poichè « honestum esse dicimus, quod sit populari fama gloriosum ». Non basta l'intenzione e l'approvazione della nostra coscienza; si richiede l'azione che appaia a tutti e l'approvazione altrui.

Il Cristianesimo non fa — secondo il Filelfo — che approvare tale teoria di Epicuro: « Epicurus, — scrive egli in una lettera — qui quamvis improbetur a multis, video tamen ab illo eam voluptatem maxime omnium laudari, quae sit animi; quae sapientiam virtutemque consequatur. Et quae alia felicitas nostra nobis Christianis futura est?... Omne gaudium nonne vel iucundius fiat, vel cumulatius, cum animo corpus fuerit restitutum? » La risurrezione dei corpi sembra al Filelfo una prova che la religione cristiana concorda con Epicuro, come un'altra dimostrazione che Dio non disprezza gli onesti piaceri fisici è data dal fatto che Gesù sul Golgota, quando gli fu offerto il vino col fiele, « cum gustasset, noluit bibere ».

Appunto perchè il fine ultimo della vita è il piacere, dobbiamo ammettere l'immortalità dell'anima. Noi aspiriamo alla felicità, alla *voluptas;* una simile aspirazione, siccome in questa vita è ben lontana dall'essere soddisfatta completamente, suppone un'altra vita. Anche qui il Filelfo sosteneva l'identità della sua dottrina con quella cristiana: la beatitudine perfetta che i beati godono in cielo contemplando Dio, è il fine supremo a cui dobbiamo tendere.

Secondo il Gentile, il significato storico di questo epicureismo del Filelfo sta nel trionfo dello spirito individuale, che si libera da ogni vincolo esterno, primo passo per giungere poi allo spirito morale, che è unità di libertà e di legge. Per me, è semplicemente l'anelito a considerare l'atto morale nella sua concretezza, a non disgiungere l'azione dall'intenzione, la fe-

licità dal bene. Per soddisfare a questa tendenza il Filelfo ricorreva ad Epicuro; e per reagire a quelli che separavano la virtù dall'utile, cadeva nell'altro eccesso di non cogliere solo la connessione fra utile e bene, ma di ridurre il bene al piacere.

Un tale errore la vita immorale del tempo lo doveva quanto mai favorire; e non per nulla, parecchi decenni prima che il Filelfo incominciasse il *De morali disciplina*, « le lettere di Epicuro in Diogene Laerzio — come narra il Gentile — e soprattutto il poema di Lucrezio, che Poggio Bracciolini scoprì in Germania nel 1418 e comunicò subito al Niccoli, divennero ben presto centro d'attrazione di studî e di simpatie. Il Niccoli estrasse tosto una copia dell'esemplare mandatogli dal Bracciolini, e dalla sua copia dipendono la maggior parte dei manoscritti della seconda metà del secolo. Negli ultimi anni del quale, per opera di Giovanni Pontano, il *De rerum natura* diventa oggetto di pubblico studio nell'Accademia di Napoli. E le tracce dell'influsso lucreziano si possono scorgere facilmente nei maggiori poeti del secolo: ad esempio, nel Poliziano e in Lorenzo de' Medici. Ma fin dallo scorcio del primo trentennio del Quattrocento c'erano umanisti che apertamente e audacemente si professavano epicurei, con quello entusiasmo che trabocca dal poema di Lucrezio »; fra gli altri, Cosma Raimondi, con la sua epistola intitolata *Quod recte Epicurus summum bonum in voluptate constituerit maleque de ea re Academici, Stoici, Peripateticique senserint.*

Il Raimondi difendeva Epicuro, il cui sistema egli abbracciò « tamquam non hominis, sed aut Apollinis aut superioris naturae cuiusdam edictum ac constitutum ». Epicuro svelò il segreto della natura, avendo capito che noi nasciamo così conformati, che niente ci è tanto consentaneo, quanto di avere e conservare sane ed integre tutte le membra del corpo, e non soffrir molestie nè fisiche nè morali. Alla natura bisogna far capo per conoscere la verità. Ed essa ci dice che ci ha destinati al piacere, dandoci la costituzione più adatta al godimento di esso e un animo governato da una fondamentale aspirazione a tal godimento, e non solo ai godimenti intellettuali della contemplazione, come vogliono i peripatetici, ma anche ai godimenti fisici, che le cose esterne sensibili ci possono offrire. Ciò è confermato dal fatto che la natura profuse per terra e per mare gli esseri d'uso meramente voluttuario per l'uomo,

come anche dalla constatazione che l'uomo non è mosso — in tutti gli atti della sua vita — se non dal piacere. « Studia ipsa hominum exercitationesque declarant voluptatis causa omnia fieri ». Noi lavoriamo e sudiamo, per godere lietamente la vita; coltiviamo scienze, lettere ed arti, per rendere sempre più ricca di diletto l'esistenza; combattiamo e ci ammazziamo nelle guerre, per conquistare onori, gloria e dominî, in quanto sono sorgenti di piaceri. La stessa virtù ha la ragion d'essere nel piacere; la virtù, « voluptatis effectrix et gubernatrix » è ricercata ed apprezzata come mezzo al raggiungimento di quella « tranquillità dell'animo », che è ciò che Epicuro intese propriamente per piacere, perchè contro l'opinione medievale il Raimondi sostiene che il piacere di Epicuro non è quello della gola e del libertinaggio, ma è unito alla virtù che frena e dirige i sensi del corpo e non permette di usarne quando non ce ne sia bisogno. L'uomo non è soltanto anima, ma anima e corpo; insipido è quindi l'esempio famoso dell'uomo felice perchè virtuoso, quantunque bruciato dentro il toro di Falaride, o quello di Attilio Regolo lieto anche tra i tormenti: la felicità è necessaria non solo per lo spirito, ma anche per la materia, perchè così vuole la nostra natura.

Ecco il nuovo naturalismo, — esclama il Gentile, dopo di aver accuratamente esposto queste idee di Cosma Raimondi; ecco il razionalismo naturalistico, che non in Dio, ma nella natura pone la norma della ragione; ecco « la prima affermazione dottrinale dell'Umanismo italiano »: quella natura, che l'ascetismo cristiano aveva svalutata, ora riappare come la base d'ogni sana vita spirituale. Ed anche qui io osservo: tale può essere stata l'intenzione di qualche umanista epicureo; ma l'anima ed il valore di questa tendenza, non affermano altro se non l'idea sopra accennata, che io non esito a prendere come filo conduttore nel groviglio delle discussioni a proposito dell'interpretazione del dialogo di Lorenzo Valla: *De voluptate* o, secondo il titolo dato dall'autore alla seconda edizione, *De vero bono*.

***

Innumerevoli sono i giudizî, e diversissimi, intorno a questa opera del Valla, che per gli altri suoi scritti viene riguardato

come colui, secondo il Fiorentino, « che se nel libro delle *Eleganze* inaugurò la critica filologica, nell'opera *Sul vero bene* e nella *Dialettica* inaugurò la critica filosofica, come nella *Donazione di Costantino* additò il metodo della critica storica, nella disputa intorno alla formazione del Simbolo la critica teologica, nella recensione della Volgata l'esegesi biblica ».

Non discutiamo questo panegirico, sul quale vi sarebbe molto a ridire; prendiamo, piuttosto, in esame il *De voluptate*, composto a Pavia in forma dialogica, i cui interlocutori sono Antonio Panormita (l'autore dell'*Ermaphroditus*, che con gli Epicurei ripone il sommo bene nella voluttà), Leonardo Aretino (rappresentante degli Stoici, che sostiene essere l'onestà il sommo bene), e Niccolò Niccoli (l'umanista cristiano di Firenze, che siede arbitro fra i contendenti e che dovrebbe esprimere il pensiero del Valla). I mutamenti avvenuti nel titolo (*De vero bono*) e negli interlocutori (poichè in seguito Maffeo Vegio e Antonio da Rho sostituirono i tre umanisti suaccennati) non toccano affatto la sostanza del lavoro.

Qual'è il pensiero del Valla? Le opinioni in proposito sono molto diverse.

1. — Il Voigt, il Fiorentino, il Monnier nel suo *Le Quattrocento, essai sur l'histoire littéraire de XV siècle*, e molti altri, identificano il Valla col pagano Beccadelli, che nella difesa dell'epicureismo non potrebbe essere più audace ed impudente.

I colori smaglianti, coi quali il Valla fa esporre le dottrine di Epicuro, colpiscono l'attenzione dei lettori; e quantunque egli alla fine assegni la vittoria al Cristianesimo, l'abilità somma, con cui fa sostenere dal Panormita le ragioni del piacere, suscitano l'impressione che la conclusione finale sia una scappatoia dovuta al timore dell'Inquisizione ed alle esigenze pratiche del momento.

Per avere un'idea della sfacciata proclamazione di epicureismo, basterà ricordare che il Panormita nel dialogo tende ad immedesimare la natura con Dio: « idem est enim natura quod Deus, aut fere idem ». Ciò che la natura produce e forma, compreso l'istinto, non può essere che lodevole e santo. I sensi, adunque, sono da accontentarsi; ed ogni regola di morale cristiana, che comandi un freno, è da gettarsi via, perchè contrasta al principio: « Omnis voluptas bona est ». Ed è buona non solo la *voluptas* dello spirito, ma anche quella del corpo.

Ad ognuno deve essere permessa la libera soddisfazione delle sue passioni; e nel libro primo diversi capitoli enunciano questo in termini crudi e cinici. « Omnino nihil interest utrum cum marito coeat mulier an cum amatore ». « Formula Platonica de communione foeminarum est secundum naturam ». « Utile fore si foeminae non essent singulorum ». « Si quis in adulterio deprehensus, morte aut alia poena plectatur, is, si recte judicemus, imprudentiae, non incestus poenas luit ». Chi si getta in braccio al vizio, come facevano i popoli dell'antichità pagana, è felice: « Felices illae foeminae Siccenses (quae est in Africa civitas), quae vetere instituto, si rem non habebant, non in Vestae templo ad perpetiendam continentiam retrudebantur, sed in fano Veneris dotem sibi comparabant ». Quando, poi, il Panormita inizia la sua « accusatio virginitatis », allora l'indignazione sua contro la castità, la verginità ed i religiosi raggiunge il colmo. Sua tesi è: « non esse nefas se virginibus sanctimonialibus immiscere » e che le donne perdute son da preferirsi alle monache ed ai continenti. La castità è riguardata come una assurda e tormentosa violenza, fatta alle leggi della natura. Se noi siamo procreati secondo le leggi della natura, è anche legge di natura che alla nostra volta abbiamo a procreare. E il dialogo *De professione religiosorum* è per le sue invettive contro i frati un commento del *De voluptate* ed un altro indizio che le idee poste sulle labbra del Panormita erano quelle del Valla.

Il quale, del resto, non solo aveva un genere di vita che rispondeva perfettamente alle teorie epicuree, ma in modo espresso dice che avrebbe potuto intitolare il suo libro anche *de vero bono*, ma preferì il titolo « de voluptate, molli quodam et non invidioso nomine ». Si dirà, prosegue egli: « quid tu.... aisne voluptatem esse verum bonum? Ego vero ajo atque affirmo; et ita affirmo ut nihil aliud praeter bonum esse contendam ». E la *voluptas*, a scanso d'equivoci, egli la definisce con Epicuro: « bonum, undecumque quaesitum, in animi et corporis oblectatione positum ».

Epicuro risorge e Valla lo saluta come colui che ha tolto l'irragionevole dissidio tra i piaceri dell'anima e quelli del corpo. Il piacere è necessario; senza onestà si può vivere, ma senza piacere no; il vero Bene, il Sommo Bene, cui tutti gli altri sono indirizzati, è la voluttà. Maledetti coloro che la com-

battono e che sotto pretesto di religione la proibiscono! Maledetti i vecchi gelidi, avari e miseri, che non hanno voglia o possibilità di dotare le fanciulle e magnificano la verginità!

La virtù si riduce al piacere, poichè anche nella virtù non c'è che l'utile. Che giova la virtù? Alla patria? Sia; ma se io muoio, che me ne viene? « Non so capacitarmi — nota egli — che cosa voglia dire morire per la patria. Tu muori, perchè non vuoi che ella muoia; ma se muori tu, non muore pure la tua patria, almeno per te, che non ci sei più?... Io non ho l'obbligo di morire per un altro cittadino, nè per due, nè per tre, e così all'infinito: come potrei essere obbligato a morire per la patria, ch'è la somma di tutti questi? L'aggiungere uno di più, cangia forse la qualità del dovere? E non si dica che la virtù è fine a se stessa: essa è un mezzo per il piacere: « Debbo operare fortemente, si dice. Ma perchè? Per causa dell'onestà! E che cos'è l'onestà? È un giuoco di parole, non è un comando. L'onestà priva di una finalità è un capriccio di fantasia ». Così si ripeta della gloria. « Che cos'è la gloria?... Un voler primeggiare tra gli altri » per l'utile proprio, per il proprio piacere. Persino il Cristianesimo ha dato un carattere eudemonologico alla sua morale: « Il giusto — dice nel dialogo il Niccoli, per la cui bocca parla il Valla — vive di fede sì; ma la fede non è iscompagnata dalla speranza. Senza sperare una rimunerazione non è lecito servire neppure a Dio. Coloro che sperano di godere in un'altra vita, non ricercano l'onestà per sè, ma per il piacere che arrecherà: e come chiamar meglio la celeste beatitudine, che col nome di voluttà? La risurrezione dei corpi umani conferma questa dottrina, in quanto, senza degli organi, alcuni piaceri non si potrebbero gustare; e perchè i corpi non risorgano inutilmente, bisogna che a questo fine ci servano ». Persino la visione di Dio è ridotta sconciamente al paradiso di Maometto! Dal *Decamerone* di Boccaccio, — nota il Fiorentino — dai Dialoghi di Poggio Fiorentino e di Leonardo Aretino contro gli Ipocriti, eravamo giunti alla glorificazione dell'epicureismo, in modo così sfacciato da suscitare le proteste persino del Poggio, che pure non era uno stinco di santo e che col Card. Cesarini aveva avuto la sfrontatezza di confessare: « sè aver figliuoli, come si addice ad un laico: e non aver moglie, come conviene ad un ecclesiastico! »

Il Valla, in conclusione, rappresenterebbe una risurrezione

di Epicuro, che egli si sforzava di difendere dalle accuse di chi considerava il filosofo greco come un vizioso ed un degenerato, e voleva, anzi, ripensarlo alla luce del Cristianesimo, da lui assimilato all'epicureismo.

2. — Questa tesi ha sollevato molte obbiezioni, tanto forti, che lo stesso Pastor, il quale pure si diffonde sulle esposte tendenze epicuree del Valla, ne fu impressionato e, sottoscrivendo al giudizio dato dal Flamini nel *Giornale storico della letteratura italiana*, conclude che « all'odierno stato degli studî non può decidersi con piena sicurezza quale idea allora professasse il Valla *nel suo interno*. È anche possibile che l'umanista tuttora giovane non avesse ancora fatta sua propria una fissa concezione del mondo ».

Altri, come Adolf Gaspary nella sua *Geschichte der italienischen Literatur* e G. Mancini nella sua *Vita di Lorenzo Valla* assunsero una posizione più ardita ancora. Il Valla, nel *De voluptate*, non solo non avrebbe seguito idee epicuree, ma sarebbe stato un assertore della morale cristiana ed anche negli altri scritti si sarebbe sempre manifestato un credente ed un assertore del Cristianesimo. Di fronte alle teorie epicuree e stoiche, il *De voluptate* termina potestando contro chi aveva innalzato l'inno al piacere e contrapponendo ai piaceri terreni la beatitudine celeste, che attende chi ha ben operato. Al Panormita che aveva identificato, o quasi, natura e Dio, il Niccoli — che esprime il pensiero del Valla — rivolge questo rimprovero: « Cur naturam quam Deum, rerum parentem, appellare maluisti? Nam quod deos immortales dixisti, non laboro; dii immortales angeli sunt, quod Augustino sane placet nec soli angeli, sed etiam homines, qui angelica sunt civitate donati, quamquam an tu de iis locutus sis nescio. Cur denique ipsam naturam potius in tuum colloquium deduxisti, quam Jesum Christum, qui potest undique existere atque in conspectum nostrum prodire, imo qui semper et in hoc coetu nunc adest, semperque vocantibus praesto est, sicut etiam impraesentiarum facit? Non enim natura, quam expostulasti, quae nihil est, sed ipse Deus, naturarum conditor, cui a te contumelia fit, per me ipse respondet, sive ut respondeam iubet ». Ed il Niccoli parla anche dell'anima umana, che « post dissolutum corpus » non muore come quella delle bestie, ma vive immortale. Che si vuole di più? Condanna esplicita dell'epicu-

reismo, riconoscimento di Dio, di Gesù Cristo, della spiritualità ed immortalità dell'anima, delle opere buone, della vita eterna: tutto questo noi abbiamo nella dottrina del Valla, e lo dovremmo quindi considerare cristiano, non già seguace dell'epicureismo pagano.

3. — Tra il cozzo di sì opposte interpretazioni, Giovanni Gentile nel suo volume citato su *La filosofia* in Italia ha genialmente sostenuto che l'autore del *De voluptate* non è nè l'interprete del più spudorato epicureismo, nè il rivendicatore della più pura ed ingenua fede cristiana di contro alle dottrine pagane diverse ed opposte degli epicurei e degli stoici. Il pensiero genuino del Valla non è in questi due estremi, bensì « in un termine medio che rende ragione di entrambi gli estremi, dimostrandoli solo apparentemente in contrasto, e in sostanza concorrenti in una medesima tesi ».

Il Valla — scrive il Gentile — è un filologo, anzi il padre della moderna critica filologica e storica; ma l'alto grado a cui potè elevarsi in lui la filologia, conferisce al suo Umanesimo « un atteggiamento di ribellione violenta a tutta la cultura tradizionale, che trae necessariamente la filologia verso la vera e propria riflessione filosofica ». Egli, portando all'estremo la polemica antiaristotelica del Petrarca, al quale si ricollega direttamente attraverso gli Umanisti fiorentini, precorre gli antiaristotelici del Rinascimento, che non solo negheranno l'autorità di Aristotele, ma spezzeranno ogni rapporto della nuova filosofia con l'antica. Specialmente nella sua *Dialectica* rivolge i suoi colpi contro Aristotele, rivendicando il diritto della libertà del pensiero, fondato sul concetto che nessun filosofo possiede, ma solo aspira a possedere la cognizione della verità. Bisogna ribellarsi ad Avicenna e ad Averroè, che vietavano di opporsi allo Stagirita, tanto più che questi non ha titoli di grandezza straordinaria, non attese a nulla di tutto ciò, per cui l'uomo perviene all'eccellenza: non al governo dello Stato, non alla condotta degli eserciti, non alla medicina, non alla magistratura o giurisprudenza, non alla storia nè alla poesia: a niente, di quanto è atto ad esercitare e manifestare l'ingegno dell'*uomo*.

Questo concetto della dignità e della libertà del pensiero umano ed il compito attribuito al pensiero nostro di studiare e di creare la propria attività, è lo spirito nuovo dell'*uomo*,

all'alba della Rinascenza, dopo il Medio Evo. Contro la tradizione egli afferma le sue idee, coll'epicureismo, col *De voluptate*, «il documento più caratteristico e più celebre del suo pensiero filosofico, stranamente frainteso da molti storici, che si son lasciati sfuggire il motivo più profondo del pensiero del Valla e della situazione spirituale che egli rappresenta».

Il suo pensiero è questo, come egli dice nella prefazione, fuor delle ambagi del dialogo: che il vero bene, il solo bene è per lui appunto il piacere. Aggiunge bensì tosto che questo è per lui duplice; uno proprio di questa vita e l'altro della futura; ma per avvertire che egli non aveva creduto di trattare soltanto e principalmente del secondo, bensì di entrambi e in guisa che dal primo si passasse al secondo: «ita ut ex priore gradum quendam ad sequens fecisse videamur». Giacchè se tra i due piaceri il secondo è da anteporre al primo, questo è, secondo il Valla, da anteporre a quella astratta virtù (*honestati*), in cui certi filosofi vorrebbero far consistere il bene assoluto. Sicchè nel proposito dell'autore la discussione delle varie tesi sostenute nel dialogo deve dimostrare una scala di valori, in cui s'ingradino e si conciliino le varie finalità divergenti degli stoici, degli epicurei e dei cristiani: ponendo al primo grado la virtù degli stoici e al sommo la felicità dei beati; in mezzo, senza contrasti nè con la virtù nè con la suprema aspirazione del cristiano, il piacere immediato e naturale dell'epicureo. Se il Panormita eccederà nel colorire le attrattive del piacere epicureo, sarà per reagire all'esagerazione moralistica, al cipiglio austero dello stoicizzante Leonardo Bruni, interprete di quella filosofia disumana che si prova a consolare Boezio, in quell'ultima voce dell'antichità che è il *De consolatione philosophiae*. Così, se Niccolò Niccoli insisterà fino al grottesco nel ritrarre, in forme di raffinato sensualismo, i godimenti dei beati in Paradiso, sarà per opporre un contravveleno alla voluttuosa anticristiana intuizione della vita espressa dal Panormita. E bisognerà liberare ciascuna delle tre posizioni da quanto ciascuna di esse ha di eccessivo in ragione dell'antitesi: e ravvisare il pensiero del Valla nell'accordo loro».

Da questo punto di vista, il Gentile ripensa con una analisi accurata il sistema morale del Valla. Torna evidente allora che il Valla aspirava ad una sintesi di naturalismo e di cristianesimo, concependo da un lato la virtù come puramente naturale,

indipendente da ogni azione della grazia; dall'altro come indirizzata alla felicità oltremondana ed eterna. Torna chiaro che egli distingueva bensì lo spirito e la carne, ma per riunirli e per ridurre l'uno all'altra. Egli combatteva gli stoici, che, con la loro virtù premio a se stessa, rinunciano al piacere, privando così l'azione virtuosa d'ogni contenuto e d'ogni ragion d'essere; e deplorava pure coloro che, dimentichi della suprema aspirazione della nostra natura, si lasciano attrarre e trascinare dai facili e fallaci diletti del corpo, senza coordinarli e conciliarli col supremo interesse umano, ossia col godimento delle gioie immortali. Fra la natura meccanica e senza legge dell'epicureo, che il Panormita considera « idem.... quod Deus aut fere idem », e la natura matrigna dello stoico, dura nella sua inesorabile fatalità, il Valla, proclamando chiaramente di discostarsi in ciò da Epicuro, propugna una concezione che « è sua e nuova, e di grande interesse storico, di una natura razionale e senza contrasti e quindi un ottimismo, che non guarda indietro, anzi in avanti, precorrendo al naturalismo ottimistico di Bruno e di Campanella, e dello stesso Rousseau ». La natura, per il Valla, è provvidenziale, bella e benigna, e per questo dev'essere seguita: ma essa non è Dio: non si può confonderla col « conditor naturae », dal quale riceve l'esistenza e la razionalità. Messosi su questa strada, giunge a riconoscere Gesù Cristo, l'anima spirituale ed immortale, il paradiso, il che non importa — conclude il Gentile — « che il punto di vista naturalistico, a cui s'era collocato Epicuro per intendere la legge fondamentale dello spirito, venga dichiarato falso ». Poichè a questo Dio ed al Cristo non si serve senza speranza di premio; è un Dio che « inquirentibus se — come dice S. Paolo — remunerator fit » e che vuole che noi con lieto animo godiamo di tutti i beni che sono largiti dalla sua mano in questa e nell'altra vita. Ecco il modo con cui il Valla concepì l'ideale umano, superando epicurei e stoici e accordandoli « in una concezione cristiana sì nella forma, ma sostanzialmente naturalistica e però antispirituale e radicalmente anticristiana, pagana pure, apparentemente, in quanto la dottrina che l'autore intende affermare, pur riformata e corretta, è l'epicurea, ma di un epicureismo nuovo, di cui male si è cercato la storica conformità all'antico; di un epicureismo ottimista, che non solo non somiglia perciò alla triste dottrina originaria di Epicuro, che non

vide altro possibile piacere che la cessazione del dolore, ma nè pure all'arcigna concezione moralistica dello stoicismo. E l'autore ha chiara consapevolezza di contrapporsi, combattendo la dottrina boeziana, a tutta la filosofia pagana, e di enunciare un concetto nuovo ».

4. — La ricostruzione del pensiero del Valla, fatta dal Gentile, è persuasiva ed esaurisce, a mio giudizio, il dibattito. Non solo il *De voluptate*, ma anche tutti i varî lati della vita del Valla, che i sostenitori delle diverse interpretazioni utilizzano a sostegno delle loro tesi, divengono intelligibili. Se l'epicureismo speciale di questo umanista consisteva in un superamento delle altre correnti ed implicava sia l'edonismo di Epicuro, sia le verità della dottrina cattolica intorno a Dio, all'anima ed alla vita futura, non c'è da stupirsi nè della condotta poco corretta del Valla e delle sue simpatie per le teorie epicuree, nè delle affermazioni e di certi atteggiamenti cristiani. Chi si appoggia su l'uno o l'altro degli elementi sintetizzati, può trovare materiale copioso a sua difesa, ma, se ben si osserva, non coglie se non un punto dell'uomo e del sistema e riesce perciò unilaterale.

Ciò che, invece, io rifiuto nell'interpretazione gentiliana è la tesi generale, che cioè il Valla rappresenti, secondo lo spirito nuovo della Rinascenza, l'*uomo*, che diventa il centro della realtà. E come respingo questa tesi, così non sottoscriverei l'altra di un positivista, che nel *De voluptate* non vedesse se non la *natura*, eretta a principio di spiegazione e di valutazione.

Sia l'uno che l'altro *Standpunkt* deformano il vero Valla della storia, il quale, con tutti i suoi errori, le sue debolezze ed i suoi vizî, ha sempre considerato *Dio*, il « conditor naturae » come punto centrale della sua concezione. Natura e uomo per lui dipendono da Dio; e Dio, anzi, nel suo sistema è la chiave per capire la razionalità della natura, per spiegare il dovere dell'ottimismo, per giustificare le sue teorie sul piacere e sulla felicità. Se si toglie Dio al Valla, questi non diverrebbe se non un vecchio epicureo e perderebbe la sua fisionomia particolare, che il Gentile stesso così squisitamente ha saputo riprodurre.

È col nostro filo conduttore, al contrario, che il Valla viene compreso nella sua interezza. Anch'egli è vivificato dall'anima di tutto il Rinascimento, dall'anelito alla concretezza. Le sue *Dialecticae disputationes* e la sua collera contro gli aristotelici

non provenivano da una mentalità immanentistica, che in nome della dignità e della libertà del pensiero umano volesse opporsi a Dio (il Valla, allora, conosceva poco Aristotele ed anche più tardi poco si curò di studiarlo); ma derivano dal senso di vuoto che nel gergo cabalistico di averroisti e di alessandristi egli provava. La degenerazione del processo astrattivo venne dal Valla confusa con l'astrazione metafisica e perciò non ebbe esitazione a rivolgersi alla cognizione grammaticale ed al linguaggio, per scoprirvi le leggi del pensiero. La sua opera intorno alle eleganze della lingua latina; la sua polemica coi giureconsulti di Pavia sulla necessità della grammatica per l'interpretazione del Digesto; le sue ricerche storiche, frutto talvolta — è vero — nonostante la verità delle sue tesi, di passioni e di astio personale (come le invettive del *De falsa credita et ementita Constantini donatione declamatio* e la disputa con un Minore osservante sull'origine degli articoli del Simbolo apostolico), ma talvolta anche di una erudizione filologica profonda e vasta, ci dicono l'indole della cultura del Valla, orientata verso la concretezza e non verso l'astrazione filosofica.

Il *De voluptate* è un episodio di un simile atteggiamento spirituale e dovrei qui ripetere ciò che ho detto nelle pagine precedenti intorno al Filelfo ed al significato dell'epicureismo nella Rinascenza. Anche il Valla, contro l'astrattismo di chi non considerava il nesso tra « utile » e « bene », e anatemizzava quasi, poco aristotelicamente e cristianamente, l'utile in nome della virtù, sostenne l'indissolubilità della felicità con la moralità. Poco versato in filosofia, non seppe, però, scorgere come i due concetti di « utile » e di « morale » siano essenzialmente diversi, nonostante la loro connessione, come dimostra il processo astrattivo. Questo, e non l'immanentismo idealistico o positivistico, fu il contributo recato dai moralisti del Rinascimento alla filosofia.

2. — Lo scetticismo della rinascenza da Pietro Ramus a Francesco Sanchez

Mille volte, e giustamente, è stato osservato che lo scetticismo di ogni epoca ha una sua fisionomia particolare, rispondente alle caratteristiche del tempo. Il confondere lo scetticismo di Pirrone o di Sesto Empirico con lo scetticismo di Montaigne, sarebbe un'enormità imperdonabile.

È in connessione con la storia, adunque, che occorre considerare anche lo scetticismo della Rinascenza. Esso, da una parte, tenta di sgretolare le antiche concezioni imperanti ed esprime a modo suo il sorgere di nuovi problemi e le nuove esigenze della speculazione; dall'altra, è talvolta l'effetto d'una vita vissuta e sprofonda le sue radici nel terreno morale. Sono le note comuni, che ogni corrente scettica ha sempre presentato in ogni secolo. Ma nell'Umanesimo e nel Rinascimento c'è la nota speciale, ossia il colorito dell'età: ed anche qui constateremo che l'indole propria di questi scettici è data dal loro orientamento verso la concretezza, verso le cose, verso la realtà, percepita, non attraverso schemi astratti, ma nel ritmo del suo sviluppo e nella sua completa e svariata ricchezza.

Erasmo di Rotterdam, col suo *Elogio della pazzia* e col suo sogghigno beffardo, espresse efficacemente lo stato d'animo d'allora, favorevole allo scetticismo. Egli era felice, quando poteva deridere « i venerabili filosofi, rispettabili solo per la loro barba e il loro mantello ». « Si millantano costoro — diceva — di essere i soli sapienti, e credono che tutti gli altri uomini non siano che mobili ombre. Squarciamo questo velo d'orgoglio e di presunzione, ed osserviamo cosa sono i filosofi. Sono anche essi ridicoli pazzi.... Il sole, la luna, le stelle, tutti questi globi sono da loro così bene conosciuti, come se li avessero misurati palmo a palmo, oppure con un filo. Senza dubitar di nulla, vi dànno la ragione del tuono, dei venti, delle eclissi e di tutti

gli altri fisici misteri. Per verità, a sentirli parlare con tanta franchezza, ognuno li crederebbe membri del gran consiglio degli dei, o testimoni oculari della natura, allorchè il tutto uscì dal niente. Intanto però la natura, quest'abile produttrice dell'universo, sembra prendersi giuoco delle loro congetture. Basta infatti riflettere alla strana diversità dei loro sistemi, per dover confessare che non hanno alcuna idea sicura, perchè mentre vantansi di saper tutto, non s'accordano in niente. I filosofi non conoscono nemmeno sè medesimi; imperocchè mentre tentano sollevarsi alle più sublimi speculazioni, cadono in una fossa inosservata, ove si rompono la testa contro un sasso. Mentre si sono guastati la vita col lungo contemplare troppo da vicino la natura, e mentre il loro spirito è sempre in viaggio, si vantano di distinguere le idee, gli universali, le forme separate, le materie prime, le quiddità, l'ecceità, ecc.; tutti oggetti così piccoli, che, se non m'inganno, non potrebbero distinguersi nè meno con gli occhi di lince. Ma in alcun'altra scienza non disprezzasi mai tanto il profano volgo come nelle matematiche, le quali consistono in triangoli, in quadrati, in circoli e in altre simili matematiche figure, che poi sovrappongono le une alle altre, e confondono a guisa di labirinto; finalmente stordiscono gli idioti con diverse lettere disposte come un esercito in ordine di battaglia, e suddivise in varie compagnie. Ma non dimentichiamoci degli astrologi, ai quali il cielo serve di biblioteca, e gli astri servono di libri. In virtù di questo studio, essi comprendono benissimo e manifestano l'avvenire; predicono dei prodigi, più che non fanno i maghi. Il più bello di tutto, poi, si è che hanno la fortuna di trovare ancora dei credenzoni».

Questo brano di Erasmo è rivelatore. Alla generazione medievale, che aveva avuto la convinzione di poter raccogliere le esperienze più essenziali e significative, e di essersi poggiata su di esse per costruire la sua sintesi filosofica e scientifica, doveva succedere un'età, in cui il campo dell'osservazione sperimentale si sarebbe allargato prodigiosamente. Mille fatti, sconosciuti o magari negati dal mondo antico, si rivelano e si impongono. La scoperta delle macchie nel sole insegna che vi sono macchie anche nella concezione aristotelica. Si comincia a perdere il rispetto alla filosofia, credendo che il suo valore sia connesso con la vecchia fisica, con la vecchia astronomia,

con la vecchia scienza. Sta per sorgere un domani, ricco di successi per le ricerche scientifiche e per lo studio della natura. Fra questo avvenire, che in seguito esporremo, e il passato, ecco il periodo scettico.

Momento di transizione, come è sempre lo scetticismo, dai tempi di Socrate sino ai giorni nostri, questa corrente nella Rinascita rompe le catene della tradizione e della storia; calpesta Aristotele, riguardato in quel periodo come il simbolo di esse ed il più eccelso esponente; si scaglia contro la forma antica, contro il latino barbaro medievale, contro la veste della filosofia, per uccidere anche il contenuto. È l'uomo che sente *l'anelito verso la natura, verso le cose, verso il concreto* e disdegna quindi il sillogismo, il concetto, l'universale. È una logica nuova, una nuova gnoseologia, una nuova pedagogia, una nuova psicologia, che cominciano a spuntare. Pietro Ramus, il Nizzoli, lo Sturm, Ludovico Vives sono quattro filosofi di secondario valore, che possono servirci a lumeggiare questo *primo momento* verso lo scetticismo.

Poichè, quando in nome della libertà si sarà sepolto il vecchio Aristotele, quando in nome della bellezza si sarà dimenticato il Medioevo e la rozzezza del suo linguaggio, quando in nome della filosofia si sarà condannata l'astrazione ed in nome della scienza si vorranno le cose, allora si comincerà a capire che queste ultime sono l'*individuale* sempre diverso e sempre mutevole; l'oceano vastissimo della realtà e della storia appare allora nella sua immensità spaventosa all'uomo, al singolo, al piccolo io, privo della navicella del concetto filosofico con cui l'antichità ed il Medioevo avevano solcato queste acque e le avevano dominate; l'individuo si sente impotente ed il grido scettico traduce fedelmente le sue burrasche interiori. È il *secondo momento* dello scetticismo, nel quale si curano le versioni di Sesto Empirico, si pubblicano i libri di Francesco Pico della Mirandola, di Cornelio Agrippa di Nettesheim, di Francisco Sanchez, di Pierre Charron: diverse voci, che occorreva raccogliere in un coro unico: e sarà il compito di Michele Montaigne, che rappresenta e costituisce la *terza ed ultima fase*.

Il dramma dello scetticismo nella Rinascenza si compone, quindi, logicamente se non cronologicamente, di tre atti: *a*) un atto preparatorio, che non può essere valutato se non in connessione con gli altri due; *b*) un atto, in cui l'affermazione scet-

tica ha manifestazioni notevoli; *c*) un atto, nel quale un personaggio di primo ordine si presenta alla ribalta e sintetizza con perfezione artistica tutta una corrente.

Naturalmente ai primi due atti noi daremo solo una rapida occhiata, per soffermarci di preferenza sull'autore degli *Essais*.

***

Non è certo da negarsi la degenerazione di molti Scolastici e di molti Aristotelici nei secoli successivi a San Tommaso.

Prescindendo dalla forma, dalle sottigliezze sofistiche e dalle inutilissime disquisizioni, si faceva un abuso beota dell'αὐτὸς ἔφη. Mentre l'Aquinate di fronte ad Aristotele aveva conservato la piena indipendenza di giudizio ed aveva ammonito che l'argomento desunto dall'autorità è *infirmissimus*, parecchi Scolastici avevano fatto dello Stagirita un idolo e, confondendo metafisica con fisica, esaminavano le nuove scoperte scientifiche in base ai detti ed alla scienza bambina di Aristotele.

Di fronte a tali metodi, non imputabili certo alla metafisica medievale, ma solo alle persone che la dovevano elaborare, insorsero molti in nome della *ragione* contro l'autorità. Pietro Ramus, con una formula espressiva, esclamava: « Nulla auctoritas rationis, sed ratio auctoritatis regina dominaque esse debet »; e Francesco Sanchez, l'autore del *Quod nihil scitur*, soggiungeva che noi, ultimi venuti, siamo sì fanciulli, ma fanciulli montati sulle spalle del gigante che è il passato e, perciò, vediamo più lontano dei nostri antenati. Contro le scempiaggini del fanatismo per Aristotele, contro l'idolatria irragionevole che induceva alcuni a ritenerlo infallibile e quasi un genio che avesse esaurito il campo dello scibile umano, numerose furono le proteste, che ora si manifestavano coll'aperto sarcasmo e col disprezzo, ora trapelavano da un frizzo, ora degeneravano persino nel ridicolo.

Il filosofo per antonomasia, il *princeps philosophorum*, il grande Aristotele venne violentemente aggredito.

E basterà ricordare — per tacere della litania di improperî contro di lui dal Petrarca a Lutero (il quale ultimo conside-

rava lo Stagirita come un demonio incarnato) — il francese Pierre de la Ramée, Pietro Ramus, con le sue *Dialecticae partitiones ad celeberrimam et illustrissimam Lutetiae Parisiorum Academiam*, le *Dialecticae Institutiones* e le *Animadversiones in dialecticam Aristotelis*. Queste tre opere erano così aggressive contro il peripatetismo, che l'Università di Parigi scese in lizza a difesa del pensatore insultato. Il Rettore dell'*Alma mater* indusse Gioachino de Perion a scrivere le sue due *Orationes pro Aristotele in Petrum Ramum* e Antonio de Govea a stendere la *Pro Aristotele responsio adversus Petri Rami calumnias*. La questione — racconta il Sortais nel suo primo volume su *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz* — fu portata dinnanzi al Parlamento francese. Francesco I ratificò la sentenza di condanna del Ramus, la soppressione delle *Institutiones* e delle *Animadversiones* ed interdisse all'audace l'insegnamento. Il decreto reale fu affisso ai muri di Parigi e per qualche anno restò in vigore.

Per il Ramus, Aristotele rappresenta « le tenebre ». Dopo di averlo studiato tre anni, si accorse che la sua dialettica « non l'aveva reso nè più sapiente nella storia, nè più abile nell'arte di parlare, nè più atto alla poesia, nè più saggio in nessuna cosa ». Egli si liberò, quindi, dalla « superstizione d'Aristotele », il quale è « oscuro e confuso », è simile « ad un labirinto dai mille meandri », è peggiore ancora del caos primitivo, perchè « il caos primitivo conteneva integralmente i principî delle cose, quantunque fossero allo stato indistinto, mentre nel caos aristotelico manca un grandissimo numero di principî necessarî e sovrabbonda un numero ancor maggiore di bubbole, di corbellerie e di sofismi ». Ed il Ramus, che, secondo un suo biografo si era laureato a Parigi con una tesi: *Quaecumque ab Aristotele dicta esse commentitia esse*, e che aveva definito lo Stagirita *non hostem humani judicii, sed tortorem carnificemque*, non esitava a sostituire all'espressione *Aristotelicus morbus* l'altra di *Scholasticus morbus*, simile in ciò ad un suo discepolo e continuatore inglese, William Temple, che contro i veneratori delle mura del Liceo e della voce divina di Aristotele, insorgeva nel suo *Pro Mildapetti de unica methodo defensione* e malmenava gli Scolastici, San Tommaso e gli *Aquinatis sophismata*, la barbarie di Scoto, la piccineria di Toleto. Del resto, tutto ciò era una eco delle *Dialecticae dispu-*

tationes contra Aristoteleos di Lorenzo Valla, del *De inventione dialectica* di Agricola e delle derisioni di Erasmo di Rotterdam.

L'avversione per l'Aristotele della Scolastica era collegata con altre manifestazioni e con altri fenomeni, che hanno un valore più profondo, di quello che non appaia a prima vista.

L'Umanesimo, ammiratore della lingua di Demostene e di Cicerone, affettava il massimo disprezzo per la *barbara forma* della filosofia medievale e per la terminologia scolastica. Al barbarismo della forma grossolana opponeva la bellezza e la finezza dell'eleganza antica. Già il Petrarca, di fronte alla fortezza aristotelica, ne aveva proclamato la caducità, prendendo le mosse dalla forma. « Vedi un po' costoro — scriveva nelle sue *Epistolae* — che sciupano la loro vita in sottigliezze e sofisticherie dialettiche e si tormentano in questioni inutili ed odi la mia profezia intorno ad essi: tutta la loro gloria perirà con essi, e pel loro nome e le loro ossa una tomba sola sarà bastante ». La lotta fu poi continuata dai successori del Petrarca con gli antichi argomenti modulati su variazioni nuove.

Non si trattava, però, di una semplice questione estetica, come fa rilevare il Windelband, ma di un problema filosofico. Il latino degenerato, le ciancie astrattistiche, le prove sofistiche, le distinzioni e le sottodistinzioni infinite erano combattute, perchè « invece dei concetti si chiedevano le cose ». Gli autori citati, plaudendo a Cicerone e a Quintiliano, a Seneca e a Galeno, e sostituendo alla dialettica di Aristotele i principî della rettorica e della grammatica, miravano non soltanto alla scienza del ben parlare, ma alla distruzione della logica aristotelica e della sillogistica. Mario Nizzoli, quando nel suo *Antibarbarus philosophicus* non dubitava di affermare che chi si mette sulle orme di Aristotele, non potrà mai « nec recte philosophari nec perfecte veritatem invenire », e quando aggiungeva che « quamdiu in scholis philosophorum regnabit Aristoteles, iste dialecticus et metaphysicus, tamdiu in eis et falsitatem et barbariem, si.... non linguae et oris, at certe pectoris et cordis regnaturam », si esprimeva così perchè per lui, come per il Vives, Aristotele è il filosofo dell'astrazione e degli universali. A questi bisogna rinunciare, sosteneva questo nuovo nominalismo e terminismo; gli universali sono nomi collettivi; la realtà è il particolare; la vera dialettica è da cercarsi non nello Stagirita, ma altrove, come soggiungeva il Ramus con le sue povere teorie

dell'*inventio* e del *judicium*. E sempre noi troviamo l'identico punto di vista: « le cose, non i concetti », sia in logica, come in psicologia, come in pedagogia.

In *logica*, il Ramus vorrebbe portare questa innovazione. La logica o dialettica « est virtus disserendi,.... idemque est disputare, disceptare atque omnino ratione uti ». Essa ha una triplice fonte: la natura, ossia l'attitudine dell'intelligenza al ragionamento; la dottrina o arte, vale a dire il complesso dei precetti proprî a dirigere questa attitudine; infine l'esercizio, che pone in pratica le regole formulate dall'arte e ce ne fa contrarre l'abitudine. Queste tre parti sono subordinate fra loro: l'esercizio suppone l'arte, l'arte suppone la natura. La natura è quindi la sorgente principale e il Ramus la studia, ma *non in astratto*, bensì in concreto. Secondo lui, la dialettica deve esaminare la natura nell'*élite* intellettuale che meglio l'ha rappresentata, e perciò deve ricercarla nelle opere dell'antichità classica, nei poeti e negli oratori antichi. La logica nuova, la logica dell'Umanesimo del Ramus, cerca le leggi del pensiero nella concretezza del pensiero dei grandi: e questo ci interessa nelle sue *Institutionum dialecticarum libri tres* più che non la duplice funzione da lui attribuita alla dialettica, l'*inventio* (ossia la scoperta delle prove e degli argomenti, facilitata da alcuni precetti o *topi*) e la *dispositio*, ossia l'ordinamento delle ragioni in modo da risolvere una questione. Del resto, molte altre pubblicazioni di quel tempo intorno al metodo (da quelle dell'Acontio, di Everard Digby e di William Temple, alle altre di Hemmingsen) insistono sulla necessità di osservare i fatti, di usare l'esperimento, di proscrivere le ipotesi *a priori*, di rifiutare l'autorità di Aristotele. Non l'astratto, ma si voleva il concreto.

Era questo il principio che Ludovico Vives applicò alla *psicologia*, tanto che l'Höffding lo considera come il « fondatore della nuova psicologia empirica ». L'esperienza dev'essere alla base di ogni conoscenza; e l'esperienza psicologica per il Vives abbraccia sia il ricco materiale lasciatoci dai grandi del passato, sia il nostro io ed i nostri fenomeni spirituali. Nella sua opera *De anima et vita*, egli osserva come per noi non ha tanto interesse il sapere cos'è l'anima, quanto come essa agisca. Il precetto della conoscenza di sè riguarda non l'essenza, ma le funzioni e l'attività dell'anima, da studiarsi in sè, prescin-

dendo da ogni teoria puramente speculativa sulla sua natura. Non si escludevano le teorie sulla spiritualità dell'anima umana, creata immediatamente da Dio, e sulle relazioni tra anima e corpo; ma si metteva specialmente in luce il punto di vista nuovo: non la dottrina filosofica dell'anima occupa il primo posto, bensì l'esposizione dei varî fatti spirituali.

Così finalmente nella *pedagogia* i seguaci di Ramus in Germania, con a capo Giovanni Sturm, «il pedagogista tipico dell'Umanesimo» — come lo chiama il Windelband — assegnavano quale compito dell'educazione quello di istruire lo scolaro a conoscere le cose, a giudicare secondo l'esatto punto di vista ed a parlare in forma eletta.

La metafisica, perciò, era trattata con indifferenza e con occhio di compassione: il povero Aristotele, che a base delle sue dottrine filosofiche poneva l'esperienza, veniva riguardato come il maestro dell'*apriorismo:* e si tendeva, non ad ascendere alle regioni dell'astrazione, dell'universale e del concetto, ma a rimanere sul terreno del particolare. Un simile orientamento doveva necessariamente condurre o a Bacone, come avvenne in seguito, o allo scetticismo.

***

In quel tempo — era il 1579 — usciva a Parigi in un grosso volume la traduzione latina di opere scettiche famose: l'*Adversus mathematicos* e le *Hypotyposes* di Sesto Empirico, la *Vita di Pirrone* di Diogene Laerzio, il *Contra Academicos et Pyrrhonios* di Galeno. Gentian Hervet e Robert Estienne erano i traduttori; e nella lettera dedicatoria rivolta al Cardinale di Lorena, si diceva nientemeno che gli argomenti dello scetticismo avrebbero servito contro la vana scienza, spregiatrice della verità rivelata e contro i calvinisti. A differenza di San Tommaso, che a difesa della fede sosteneva il valore della ragione e perciò della filosofia, si voleva ora separare la filosofia dalla religione: si disprezzava la prima per esaltare la seconda.

Era la tattica che Francesco Pico della Mirandola aveva seguito nel suo *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae, distinctum in libros sex: quorum tres priores omnem philosophorum sectam universim, reliqui Ari-*

stoteleam et Aristoteleis armis particulatim impugnant, ubicumque autem christiana et asseritur et celebratur disciplina.

Non il dogmatismo che afferma, dice Francesco Pico della Mirandola, e neppure gli accademici che negano, ma il pirronismo che dubita, indica la via della verità. Io dubito — soggiunge — di tutto; dubito anche se io dubito. Le contraddizioni, le diversità innumerevoli, la varietà e l'opposizione delle dottrine filosofiche, sono una prova in favore dello scetticismo. La mancanza di un criterio di verità è una conferma. Non a torto Protagora proclamava: *id verum esse quod cuique videbitur*. Un compagno di Carlo VIII era felice d'aver la febbre ed una donna di Mirandola — racconta Pico — visse senza bere sino al suo matrimonio. Del resto — continua — osserviamo l'uomo che giudica, i sensi mediante i quali è posto in rapporto con le cose da giudicare, l'immagine secondo cui l'uomo vede le cose. « Sensus est suapte natura varius.... Varius in diversis hominibus et quandoque in eodem »; e siccome ogni conoscenza comincia dal senso secondo Aristotele, bisognerebbe concludere che ogni aristotelico dovrebbe essere scettico. Non è l'aristotelismo, nè la filosofia, ma è solo il Cristianesimo, che ci può dare la verità, perchè non cambia mai. Il dubbio — dice egregiamente Fortunat Strowski nel suo volume su *Montaigne* — diveniva l'anticamera della fede.

Così si ripeta per Cornelio Agrippa di Nettesheim e del suo lavoro: *De incertitudine et vanitate scientiarum: declamatio invectiva*. Con maggior ardore che non F. Pico della Mirandola, Cornelio Agrippa odia gli umanisti che sprezzano la Sacra Scrittura, i Dottori Scolastici che adorano Aristotele, le Università ed i Collegi che hanno l'abitudine « perversa e condannabile » di « costringere con giuramento tutti coloro che vengono a prendere qualche grado accademico a non contravvenire nè a rifiutare mai le idee di Aristotele, Boezio, Tommaso, Alberto, od altro simile dio delle loro scuole ». Bisogna assaltare con le armi dello scetticismo questa oltracotanza, demolire i castelli della ragione, svelare tutte le assurdità, le opinioni contraddittorie, le scempiaggini dette o compiute dalla specie umana, per esaltare sopra le scuole dei filosofi la Chiesa di Dio.

Nè era questo un atteggiamento ipocrita. Lo scettico della Rinascenza proietta l'ombra del dubbio non su tutto, ma solo sui palazzi d'idee. Per portare un altro esempio, Pierre Charron,

nella sua opera *De la sagesse*, pur dubitando di un sicuro sapere teorico e della potenza della ragione umana, vuol costruire una morale, tendendo *ad una nuova vita*. Lo scettico è umile — egli scrive — e non attribuisce perciò a sè alcuna conoscenza vera, reprimendo il suo giudizio teoretico. Egli è scettico, perchè conosce se stesso; ma nella conoscenza di sè, se da un lato va al dubbio, dall'altro trova la legge etica. Una tal legge, Charron, ch'era un ecclesiastico ed un predicatore valente, la voleva dipendente non dalla religione, ma dal movente buono della natura: « Io voglio — diceva — che l'uomo sia buono indipendentemente dal paradiso o dall'inferno. Per me è un orrore quando alcuno dice che se non fosse cristiano e non temesse la dannazione, non farebbe questo o quello. Io voglio che tu sia un uomo buono, perchè così vogliono la natura e la ragione, perchè ciò è richiesto dall'ordine generale delle cose, di cui la ragione è soltanto parte, e perchè tu non puoi agire contro te stesso, contro il tuo essere ed il tuo fine, ne segua ciò che ne deve seguire. Ciò stabilito, può venire la religione. Ma il rapporto inverso, è esiziale ». Tu non devi essere « homme de bien, à cause qu'il y a un Paradis et un Enfer.... O chétive et misérable preud'hommie!... Je veux que tu sois homme de bien, quand bien tu ne devrais jamais aller en Paradis ».

Lo scetticismo, adunque, dello Charron, non colpisce la morale, la « preud'hommie » anteriore alla religione ed alle affermazioni dello spiritualismo intorno a Dio, all'anima e all'immortalità. Nè — sarà bene rilevarlo, a scanso di equivoci — tale morale, che pare indipendente dal Trascendente, era un indizio di immanentismo. Pierre Charron, autore del *Les trois vérités contre tous athées, idolatres, juifs, mahométans, hérétiques et schimatiques*, protesterebbe: per lui la prima verità, era la religione naturale; la seconda verità la superiorità del Cristianesimo su tutte le altre religioni; la terza verità, la superiorità della religione cattolica sopra tutte le altre confessioni cristiane. La sua etica, fondata su « l'excellence et perfection de l'homme comme homme », non negava Dio; ma solo distingueva l'ordine naturale dal soprannaturale, e nell'ordine naturale stesso studiava una « vraye et essentielle Preud'hommie, prémière et fondamentale partie de la Sagesse » prescindendo da ogni religiosità, per il fatto concreto — diceva — che si può essere galantuomini senza fede. Combattendo l'astrazione,

Pierre Charron dimenticava che nello studio della morale non basta constatare i fatti, ma occorre dar loro una base razionale e indicare il « perchè » del dovere, che non può trovarsi se non nell'Assoluto. — Egli, del resto, sentiva la necessità di completare il proprio galantomismo con Dio e con la grazia: « Il reste encore une chose — scrive nel suo *De la sagesse* — pour rendre l'ouvrage complet et parfait. C'est la grâce de Dieu, par laquelle cette telle preud'hommie, bonté, vertu est animée, mise à son jour, et reçoit son dernier trait visuel, est relevée, christianisée, couronnée, c'est-à-dire acceptée, vérifiée, homologuée de Dieu, rendu méritoire et digne de recompense éternelle ».

Non discutiamo le teorie errate della *Sagesse,* contro le quali S. Francesco di Sales esclamava: « C'est une grande folie de prétendre être sage d'une sagesse impossible »: e neppure rileviamo — poichè lo faremo discorrendo della magia — come lo scetticismo di Agrippa di Nettesheim si riferiva solo alla dialettica ed all'autoritarismo, a cui egli voleva sostituire l'esperienza e la congettura. Concludiamo soltanto che la natura dello scetticismo della Rinascenza colpiva il processo antico, non già la fede, la morale, la natura, l'ordine generale delle cose, il concreto: e tali caratteri li constatiamo anche in Francesco Sanchez, il medico-filosofo che si definiva *Philosophus et medicus Doctor* e che il secolo XVII aveva soprannominato *Sanchez lo scettico*, per i suoi trattati e per il suo famoso libro intitolato *Quod nihil scitur.*

***

« Io non so nulla. Non so neppure questa sola cosa che so niente e suppongo che gli altri non ne sappiano di più ». Ecco l'esordio del *Quod nihil scitur.* Nè i grandi, nè Aristotele, nè il ragionamento hanno portato luce all'anima ansiosa di verità: « Io scorreva i detti dei sapienti antichi, consultai i miei contemporanei; e tutti mi rispondevano la stessa cosa: *quod tamen mihi satisfaceret omnino, nihil* ». Gli uni si appagavano di parole; gli altri di un'ombra di vero: « Allora mi ripiegai su me stesso e revocando tutto in dubbio come se nulla fosse stato detto da alcuno, cominciai ad esaminare le cose stesse: *res ipsas examinare coepi, qui verus est sciendi modus* ».

Aristotele, nota il Sanchez in alcuni suoi commenti dello Stagirita, è da ammirarsi, perchè marcia alla testa degli scrutatori più penetranti della natura. Ma qui solo è il suo merito: nel metodo sperimentale da lui seguito. Egli ha sbagliato molte volte; molto ha ignorato; non lo si può trattare coi suoi ammiratori fanatici quasi un «dittatore della verità». Botte da orbo, perciò, agli aristotelici, che ripetono «come pappagalli» il Maestro e nessuna paura di loro! Il maestro del Maestro furono le cose: andiamo anche noi alle cose, non ad Aristotele.

E neppure andiamo ai concetti, alle definizioni, ai sillogismi.

Ogni concetto è un nome imposto alle cose; ma i nomi sono imposti in un modo capriccioso e non hanno alcun rapporto con l'oggetto. E le definizioni ci forniscono forse «la natura degli oggetti»? Per null'affatto. Quando noi definiamo la scienza: *habitus per demonstrationem acquisitus*, ci balocchiamo con parole che non comprendiamo. Cos'è l'*habitus?* cos'è la *scientia?* Cos'è il sillogismo? Il sillogismo è una petizione di principio: «Il sillogismo? Tendete l'orecchio, aprite la vostra immaginazione: essa avrà pena a contenere tante parole. Come è sottile questa scienza dei sillogismi, quanto è lunga e difficile! Ah! ho bestemmiato! È vero; perchè ho detto la verità. Adesso mi lapideranno». Il modo con cui si ragiona, è il seguente: con *Socrate* si forma il concetto di *uomo;* con uomo si fa il concetto di *mortale* e poi ci meravigliamo di trovare col sillogismo che Socrate è mortale! E non ci accorgiamo che perdiamo il contatto con la realtà! Con la pretesa di giungere a principî eterni ed inviolabili — come se l'uomo, che vive così poco e che per un nonnulla muore, fosse capace di tanto — noi togliamo lo sguardo dalla considerazione delle cose, ci abituiamo al giuoco sofistico delle sottigliezze verbali, diveniamo abili a sostenere il vero ed il falso, ci illudiamo di *cognoscere res per causas,* mentre non conosciamo nè la *res* nè le sue *causae.*

A questo punto Sanchez proclama la vanità del nostro sapere, ripetendo ciò che già nel suo trattato *De divinatione per somnum* aveva detto: «Quid enim aliud est scire nostrum quam temeraria fiducia cum omnimoda ignorantia coniuncta?» Egli insiste sull'infermità dell'intelligenza umana, accumula gli argomenti soliti dello scetticismo antico, e porta nuove prove, per dimostrare che l'uomo non sa nulla.

Tutte le cose — egli osserva — che compongono l'universo sono così strettamente collegate ed hanno fra loro un'azione reciproca tale, che per conoscerne una, bisognerebbe conoscerle tutte. « Indicibilis omnium concatenatio. Nihil ergo mirum est si, ignorato uno, ignorentur et reliqua.... Omnia cognoscere oportet ad unius perfectam cognitionem. Illud autem quis potest?... Unde sequitur rursus nil sciri ».

Non basta. V'è un'infinita varietà fra le cose; e tutte sono in perenne mutazione: « omnia movent, omnia moventur ». L'universale astratto è inconcepibile, perchè non vi sono casi particolari identici e stabili.

Ed il medico Sanchez viene in aiuto del filosofo: se l'oggetto è inconoscibile e non può essere afferrato dal concetto universale e dal sillogismo, il soggetto conoscente, a sua volta, è esposto a tutti gli errori. Il medico visita questo ammalato che si chiama « uomo » ed in base alla mutabilità, alle deficienze, agli inganni del senso e della mente, dichiara che la malattia non si può guarire: non si può raggiungere per questa via la certezza.

« La scienza — e tale definizione Sanchez la fa stampare a grossi caratteri — è la conoscenza perfetta d'una cosa: *Scientia est rei perfecta cognitio* ». E siccome noi non giungeremo mai ad una simile *perfecta* cognizione, ne risulta *quod nihil scitur* (il titolo del libro ed il ritornello che ad ogni passo il Sanchez ricanta, sino alla noia). Ciascuno dei suoi trattati termina perciò con un enigmatico: *Quid?* Nel *De Pulsibus* commenta questo *quid*, soggiungendo che « nulla affermando, alla maniera degli Accademici, noi lasciamo a ciascuno la libera facoltà di scegliere ». Anche dopo la formula finale *Laus Deo Virginique Mariae*, egli pone il suo « *Quid?* », terribile, angoscioso, assillante. E sempre il Sanchez ci ripete di nulla sapere, anzi di non sapere neppur questo.

Queste frasi però non debbono essere prese superficialmente. Se l'incrostazione può sembrare simile alle conclusioni pirroniane, la sostanza dello scetticismo di Sanchez è ben diversa.

Innanzi tutto, dal suo scetticismo è esclusa la religione, poichè spesso nel corso delle sue opere, come nel *De divinatione per somnum*, fa aperta professione di fede cattolica; e — come narra il suo biografo e discepolo, Raymond Delassus, nel *De*

officio medici sive de vita clarissimi viri domini Francisci Sanchez — aveva un'ammirabile devozione per Dio, in cui vedeva la sorgente permanente di tutti i beni e particolarmente l'autore delle guarigioni. Egli non s'accorse che rovinando la ragione, anche la religione rivelata era distrutta nelle sue fondamenta. Come mai possiamo conoscere la verità della rivelazione e la verità del Cristianesimo, se non con la ragione e coi concetti? Il *Quid?* dello scettico è incompatibile colla lode a Dio ed alla Vergine. Lo scetticismo conduceva alla negazione anche della religione e non solo della filosofia aristotelica e della metafisica tomistica.

In secondo luogo, il medico Sanchez esclude dal *Quod nihil scitur* le cose, i dati forniti dal senso, l'esperienza. Egli, anche in medicina, dichiara guerra ad Ippocrate, ma quando scrive ricette o suggerisce rimedî, indica a lato che ha fatto esperimenti: *expertum*. Per più di trent'anni — racconta Raymond Delassus — all'ospedale di Tolosa si dedicò a tagliar cadaveri, in segreto, perchè a questo il pregiudizio popolare era contrario. Il nemico del sillogismo era un fautore della considerazione delle cose, dell'individuale, e perciò il *Quod nihil scitur* termina con parole tutt'altro che scettiche: « Accingendoci frattanto ad esaminare le cose, proporremo in un altro libretto se qualche cosa si sa ed in qual modo; ed esporremo, per quanto lo comporta la fragilità umana, il metodo del sapere ». V'è, adunque, per il Sanchez una scienza possibile: quella che conosce l'oggetto singolo, non i gruppi di oggetti, nè le generalizzazioni astratte: « Unius rei solum scientia esse potest. Imo unius cuiusque rei per se solum est scientia, nec plurium simul ». Le leggi generali, i simboli, le teorie debbono essere scartati; ogni cosa ha una novità, un colorito, un'indole specialissima; nell'osservarla, nell'afferrarla almeno incompletamente nella sua individualità, consiste la vera scienza, la quale s'inchina soltanto all'*experimentum* e allo *judicium*, all'esperienza cioè ed al giudizio delle cose singole.

In conclusione: in tutte queste forme di scetticismo, quantunque abbiamo talvolta vesti antiche, v'è l'anima nuova dell'Umanesimo e del Rinascimento. L'*astrazione* della metafisica dell'essere veniva sostituita con la *concretezza*. La stessa organicità dell'universo serviva all'esaltazione dell'*individuale concreto* contro l'*universale astratto*. Questi scettici non negano

tanto il sapere e la scienza, quanto postulano *un nuovo sapere*. Non hanno mai avuto intenzione di mutare il centro della realtà e di porre l'*uomo* o la *natura* al posto di *Dio*. Se studiano l'uomo e la natura, lo fanno non per negare il Trascendente, ma solo per sostituire la concretezza all'astrattismo degli aristotelici degeneri. Era questa l'anima di vero e la situazione spirituale, che anch'essi — al pari delle altre correnti dell'epoca — esprimevano, nonostante il loro errore nel condannare la ragione ed il processo astrattivo, così necessario ed indispensabile per elaborare quei dati dell'esperienza, che nessuno più di Aristotele aveva apprezzato.

3. — Montaigne

Michele Montaigne è una delle coscienze più ricche, più complesse, più difficili del Rinascimento, tanto che Fortunat Strowski, nel suo saggio splendido e squisitamente elaborato (*Montaigne*, nella collezione *Les grands philosophes* dell'Alcan), enumera diversi ritratti che si fecero di lui.

La sua immagine sembra innafferrabile: i giuochi d'ombra e di luce paiono far del suo viso la più mobile e la più incostante delle fisionomie. I suoi contemporanei, compreso il P. Garasse, e ai giorni nostri Stapfer e Faguet, vedono nel Montaigne *un uomo*, un uomo di buon senso, di grande esperienza, di ingegno fecondo, un buon cattolico ed un bravo francese. Malebranche saluta in lui *un artista*, nel quale v'è un non so che di intimo, di umano, di forte, al quale non si deve chiedere rigore logico di principî nè ordine di deduzioni esatte, ma che è dotato in compenso d'una mirabile potenza evocatrice. Sainte-Beuve, dietro alle armonie capricciose dell'arte, ha visto una idea fondamentale, un centro che deve essere interpretato come un'anticipazione lontana di Spinoza, *un pensatore* insomma, che concepisce l'universo come la sorgente degli esseri e dell'uomo, simili a fiori che sbocciano, appassiscono, scompaiono nei silenzi della morte, fra il calmo sorriso del filosofo. Pascal è d'un altro parere: Montaigne è *uno scettico:* egli pone tutto in un dubbio universale e così generale, da farlo dubitare persino se egli dubita: il dubbio è « la sola cosa che egli pretende di ben stabilire », che costituisce la sua dottrina e spiega la sua vita. Strowski, — che in questo capitolo io seguo di preferenza, perchè, meglio degli altri, ha saputo cogliere l'anima di Montaigne con tutti i suoi palpiti e le sue sfumature, e ne ha seguito lo svolgimento graduale, cercando di considerare ogni pagina degli *Essais* quasi un frutto di ogni determinato momento e ponendoci perciò in grado, con una simile finissima e delicatissima ricostruzione storica, di giudicare il vero signi-

ficato di ogni parola, di ogni sorriso, di ogni frizzo umoristico, di ogni apparente o reale modificazione di pensiero, — lo definisce con questa espressione: *l'uomo libero*, orientato in tutta la sua esistenza, per forza di circostanze e per effetto del volere, verso la liberazione di sè, con uno spirito critico, che ha rotto ogni catena vincolatrice, interiore od esteriore, che col suo scetticismo non ha permesso neppure alle sue idee di imperare su di lui, che con tenacia di volontà, con una religiosità non riducibile alla rigidezza di enunciazioni dogmatiche ma rispondente alla spontaneità feconda della pratica, senza feticismi di formule, senza fanatismi tirannici, ma con cuore umano, dolce, tollerante, ha vissuto ed ha guardato e dipinto la vita con senso realistico e con le labbra sorridenti.

Non spaventiamoci dinnanzi a questa varietà di giudizî; ognuno di essi ritrae un lato del Montaigne, che, posto nella cornice dello scetticismo della Rinascenza con quella nota distintiva che abbiamo fatto risaltare, può facilmente rivelarci il segreto della sua fisionomia mutevole.

***

La vera realtà per Montaigne — e se non si comincia a stabilire questo, gli *Essais* divengono un enigma indecifrabile — è il nostro *io*. Non si tratta dell'*io* astratto del filosofo o della *tabula rasa* dell'empirista: ma è la nostra personalità vivente, con le sue tendenze, con le sue energie nascoste e pur frementi, coi suoi orientamenti, con la sua forma speciale, con le sue linee, col carattere intimo radicato nel profondo della nostra natura. Ecco ciò che resta immutato attraverso il nostro sviluppo e che in ciascuno di noi si trova in un modo affatto particolare. Il mio *io* non è il *tuo:* ed una trasformazione completa del mio *io* è impossibile. Io — cito sempre tra virgolette le parole degli *Essais* — sono quello che sono; non sono « nè Angelo nè Catone; le mie azioni sono regolate e conformi a ciò che io sono, e, nella mia condizione, non posso fare meglio ». « Non c'è nessuno, se ascolta sè, che non discopra in sè una forma sua, una forma dominante, *une forme sienne*, *une forme maîtresse*, che lotta contro l'arte e l'educazione e contro la tempesta delle passioni che le sono contrari ». « Le inclinazioni

naturali vengono aiutate e fortificate con l'educazione, ma non si cambiano nè si superano.... Non si possono estirpare queste qualità originali, ma solo si coprono e si nascondono ».

Ogni individuo, ogni uomo, adunque, ha il suo nome proprio, la sua speciale personalità, oscura o chiara, ricca o povera; ma non esiste una molteplicità svariatissima di *io*, una molteplicità slegata e confusa di fenomeni. Ogni essere individuale ha come sfondo infinito la « natura » sublime ed immensa, dalla quale sgorga e che in lui si particolarizza.

Per questo Montaigne parla dell'« ordine universale delle cose » (l'*Universel ordre des choses*), del « disegno della natura » a cui nessuno può ribellarsi. Noi non siamo esseri che vivono per conto proprio, egoisticamente rinchiusi in sè: un vincolo universale ci stringe tutti in un unico tutto; ognuno di noi è « une pièce de l'université des choses ». Per questo Montaigne crede all'astrologia, perchè tutte le parti del mondo sono solidali le une con le altre e gli astri non possono a meno di esercitare il loro influsso sull'uomo. Per questo egli deride i medici, che ostacolano la natura nel suo regolare sviluppo, dimentichi che bisogna accettarne l'ordine e le leggi, e che la malattia e la salute, la morte e la vita, si armonizzano nel complesso. Per questo, come diremo, proclama la necessità di lasciare libero corso nell'educazione alla natura. Per questo in politica è un conservatore, perchè egli avendo sempre dinnanzi « la nostra madre natura in tutta la sua maestà » e considerando che essa si è concretata negli usi, nei costumi, nelle leggi attuali, non nega la fecondità spontanea della grande genitrice e le modificazioni graduali della società, ma si trova impossibilitato a prestar fede ai rivolgimenti radicali e repentini.

Siccome il Montaigne ammette l'ordine universale delle cose, così in ogni uomo, oltre alla forma particolare, riconosce la « forme entière de l'humaine condition », una forma umana che non è diversa dalla forma particolare, dalla *forme maîtresse*, ma che sta a questa come la sorgente al rivolo d'acqua. Per tale motivo, conoscendo noi stessi, possiamo più facilmente conoscere gli altri e Montaigne si spiega perchè la lunga attenzione adoperata a considerare sè, lo ha preparato a giudicare passabilmente il suo prossimo; ed anzi giunge a discorrere di una « semence de la raison universelle empreinte en tout homme non dénaturé »: ragione universale, da non confondersi

con la nostra piccola e meschina ragione, ma che in ultima analisi è la « natura »,

Questa concezione organica dell'universo comprende quindi l'*individuo* e il *tutto*, ma — lo si noti subito — si sofferma di preferenza all'individuo, in cui il tutto si particolarizza. L'individuo allora appare necessariamente agli occhi di Montaigne coi caratteri del divenire incessante, della mutazione perenne, della contraddizione continua. L'uomo, l'essere che noi possiamo meglio esaminare, ce lo prova e la tesi diventa un *leitmotiv* e costituisce la trama degli *Essais*.

« Certes, — citiamolo nell'originale così espressivo, perchè ogni traduzione ne diminuirebbe il sapore — c'est un sujet merveilleusement vain, divers et ondoyant que l'homme. Il est malaisé d'y fonder et établir nul jugement constant et uniforme ». « Io non odio punto le fantasticherie contrarie alle mie, dice il Montaigne in un altro *Essai*. Son tanto lungi dall'irritarmi nel vedere la distanza dei miei dagli altrui giudizî e dal rendermi incompatibile alla società degli uomini che la pensano diversamente da me, che al contrario, essendo la varietà la forma più generale seguita dalla natura, trovo cosa nuova e strana, quando i nostri umori e le fantasie nostre convengono. Vi furono forse mai al mondo due opinioni o due volti interamente ed esattamente eguali? La loro qualità propria è la diversità e le discordanze ».

Pompeo e Silla, Edoardo principe di Galles e Scanderberg, la storia antica e recente, la cronaca ed il pettegolezzo, offrono a Montaigne un'infinità di episodî, di avvenimenti, di fatti, per dimostrare la mutevolezza dell'uomo. Moltissimi titoli degli *Essais* esprimono questa tesi; quasi tutte le pagine sono indirizzate a provarla. Non c'è nulla di stabile e di immutabile; il gusto dei beni e dei mali dipende in buona parte dall'opinione che ne abbiamo: persino la morte, « questa morte che gli uni definiscono delle cose più orribili la più orribile, chi non sa che altri la chiama l'unico porto dei tormenti di questa vita, il sovrano bene di natura, il solo appoggio della nostra libertà, la ricetta comune e pronta per tutti i mali? » Ognuno è felice secondo le sue inclinazioni; le inclinazioni di Don Chisciotte non sono quelle del Card. Richelieu; e chi è capace di *sympathiser* con le situazioni diverse, comprende il sì ed il no, il pro ed il contro, e spesso deve, per decidersi, ricorrere ai dadi ed

alla sorte, perchè altrimenti non si deciderebbe più. L'incostanza, adunque, la mutevolezza, l'opposizione più recisa, la varietà infinita, sono le note essenziali della realtà e del nostro *io*.

Dinnanzi a questo fiume che scorre, la filosofia si è fermata per costruire sulle mobili acque i suoi sistemi. Ma Montaigne deride simili inutili sforzi; egli non vuol darci mai « une doctrine »; aveva in troppo orrore quelle che i francesi chiamano « les idées toutes faites », le formule consacrate dall'uso; anzi, non rifugge dal paradosso, dal lanciare opinioni a prima vista mostruose, appena per proclamare la sua libertà di spirito di fronte ai sistemi. Questi ultimi ci dànno l'unità; e lui viaggia verso la molteplicità. Quelli amano la grande linea unica e immutabile dell'universale astratto; lui vuole i mille dettagli particolari. Quelli trovano l'eguaglianza nella diversità; lui scopre la diversità anche in ciò che sembra eguale. Il senso della complessità degli esseri — osserva lo Strowski, — ed il rispetto delle particolarità irriducibili che non permettono di confondere un minuto col minuto successivo, nè la foglia d'un albero con la foglia vicina; il senso del divenire, che gli fa esclamare: « à chaque heure il me semble que je m'échappe », lo pervadono sino nelle più intime fibre. Per Montaigne, non vi sono idee, ma cose; non malattie, ma ammalati; non regole assolute, ma provvedimenti contingenti. L'autorità, sia pure d'un Platone o d'un Aristotele, non vale nulla; per lui c'è l'uomo, il singolo, con tutta la sua ricchezza di vita vissuta e questo uomo, l'individuo, il singolo dev'essere spogliato dalle vesti deformatrici di concetti, di sillogismi, di ideologie filosofiche; dev'essere colto in sè, come è in realtà.

La vita: ecco il vero problema da risolvere e la vera filosofia: « Io ho posto tutti i miei sforzi a formare la mia vita: è il mio mestiere e l'opera mia ». Egli non volle essere, dice sempre il Strowski, « un faiseur de systèmes », ma un « artifex vitae ». « Io non cerco — insiste negli *Essais* — se non la scienza che tratta della conoscenza di me stesso e che mi insegna a ben morire ed a ben vivere »... « La filosofia non pensi di aver male usato del suo tempo, quando ha reso alla ragione il sovrano dominio della nostra anima ». Questo compito Montaigne lo definisce: *la sagesse*, la sapienza, ed è tutto il suo ideale, tutta la sua aspirazione. Era il tempo in cui l'Umanismo aveva posto sugli altari i sapienti dell'antichità, da Solone a Cicerone,

da Talete a Socrate: anche Montaigne si sofferma dinnanzi alla dea nuova; la dea della sapienza, e le brucia incenso, la proclama scopo ultimo della sua speculazione e della sua vita, e torna ad insistere che la sapienza non deve divenire una teoria astratta; non ha leggi eterne; ogni uomo si fa la sua, secondo « le sue condizioni ed i suoi umori »; la sapienza pratica, il buon senso aborre i concetti rigidi, conosce le cose ad una ad una e, di momento in momento, si rinnova sempre col rinnovarsi del dato di fatto, delle condizioni reali, dello stato di cose.

Il punto di vista di Michele Montaigne è tutto qui: l'*io*, nella sua connessione coll'universo, ma mutevole perennemente; il problema della vita di questo mio piccolo *io*, da risolversi tenendo calcolo della realtà con cui è organicamente connesso e del cambiamento continuo; la sapienza, ossia la dottrina, non generale, ma particolare e rispondente allo scorrere della mia personalità e delle cose; tale la questione che egli si propone; non una questione teoretica, ma l'individuo singolo, meglio ancora, il signor Montaigne in persona, col suo carattere, coi suoi difetti, con le sue virtù, coi suoi capricci, col suo caratteristico e tranquillo sorriso.

***

L'opera alla quale il Montaigne consegnò la soluzione del problema sono gli *Essais*, (dei quali i due primi volumi apparvero nel 1580 e il terzo nel 1588). E, dopo quanto è stato detto, nessuno più deve meravigliarsi della forma tutta personale di queste conversazioni col lettore, scritte così artisticamente, che Pascal ha potuto designare il Montaigne come « l'incomparable auteur de l'art de conférer ».

Ritiratosi a riposo nel suo castello, egli vuol essere il pittore e lo storico di se stesso: « è un libro, questo, di buona fede, o lettore, egli dice; voglio che mi si veda nel mio modo semplice, naturale e ordinario, senza studio nè artificio, poichè io dipingo me ». Gli altri guardano intorno; egli vuol « ripiegare lo sguardo al di dentro ». « Io non mi interesso che di me; mi considero continuamente, mi controllo, mi gusto ». « Studio me stesso più di ogni altra cosa: questa è la mia metafisica,

questa la mia fisica ». « Io stesso sono la materia del mio libro »; ed, infatti, egli non fa che parlarci di sè, delle sue abitudini, dei suoi studî, del suo tenore di vita; ma, intendiamoci, non per raccontarci l'orario delle sue giornate, i dettagli della sua persona, le notizie che potrebbero anche lasciarci indifferenti, bensì per risolvere il problema della sapienza, meglio, per dirci come egli l'abbia risolto per conto suo.

Naturalmente, dato il punto di vista fondamentale, Montaigne ci descrive la conquista della sapienza passo passo e con quel senso dell'organicità, che fa sì che in lui vicende storiche, cultura intellettuale, questioni morali formino un unico tutto. Egli è un pittore, che vuol darci non una figura inerte, ma un essere vivente: « Io — osserva — non dipingo l'essere, ma il passaggio, e non il passaggio da un'età ad un'altra, o, come dice il popolo, da sette a sette anni, ma di giorno in giorno, di minuto in minuto ». In questo consiste l'*essai;* Montaigne vuol appunto *s'essayer:* « si mon âme — avverte — pouvait prendre pied et forme, je ne m'essayerais pas, je me résoudrais. Elle est toujours en apprentissage et en épreuve ».

Studiare Montaigne perciò, — il Strowski l'ha compreso meravigliosamente — significa riviverlo attraverso tutta la sua vita; cogliere, più che le sue idee, la sua natura, le sue disposizioni, le sue vicende particolari; ricordarsi che egli ha « un'anima libera e tutta sua, abituata a fare a suo modo », e che quest'anima vuol ritrarla non in uno stadio dello sviluppo, ma nella dinamicità stessa di esso. Il suo *carattere* è, quindi, un requisito indispensabile per capirne poi le idee.

***

Il carattere di Montaigne è simile ad un piccolo lago quieto, che non conosce tempeste, ma la continua calma di chi odia le esagerazioni ed ha come parola d'ordine il *ne quid nimis.*

I suoi sono i tempi in cui la Francia è agitata dalla guerra civile e dai conflitti religiosi; sono i tempi della notte di San Bartolomeo. Quando a trent'otto anni, con la moglie e la vecchia madre, il Montaigne si ritira nel suo castello, accompagnato dalla ricchezza, lieto del magnifico orizzonte che lo circonda, sa benissimo che ogni ora può segnare un pericolo di

assalti e di morte; talvolta, anzi, la minaccia sta per diventare realtà. Non importa; Montaigne non si affanna; dall'alto della sua torre guarda la pianura verdeggiante, vede da lontano la polvere che si alza ed i cavalieri che si avanzano; ma non trema mai; anche dinnanzi a chi gli invade la casa, la sua calma inalterata vince e soggioga; egli non ha nè guardia, nè sentinella all'infuori degli astri. Se per qualche tempo, la sua cassetta piena d'oro gli crea preoccupazioni e lo ossessiona, tanto che la porta con sè e non la lascia nè di giorno nè di notte, guarisce anche di questa malattia. E può asserire di non aver esagerato mai in vita sua.

Conosce nella giovinezza l'amore, ma senza eccessi notevoli e, del resto, il matrimonio lo guarisce. Le lotte religiose, gli istinti fanatici, l'odio fra cattolici e protestanti non suscitano in lui frenesie di sorta. Cattolico, non esagera nei suoi sentimenti di fede, che in lui non raggiunsero mai il grado della febbre. L'ambizione gli origina velleità e voti, ma fa subire al suo animo un'influenza soltanto superficiale. Non esagera mai nell'affetto per i parenti e per i suoi cari, tanto che i primi dicevano che egli nulla faceva per loro, ed i suoi biografi soggiungono che non amava i suoi figli. Ha una forte amicizia con Étienne de La Boétie, del quale scrisse le memorande parole: «Je l'aimais, parce que c'était lui, parce que c'était moi»; tuttavia la morte stoicamente serena, piena di sicurezza e di riposo, dell'amico non lo turba, ma gli insegna piuttosto la sapienza e la calma, l'uso e la filosofia della vita. Sindaco della sua città natale, a Bordeaux, non si appassionerà mai oltre misura; e nel primo discorso avvertirà che egli non ha l'umore del padre suo: per ben dirigere gli altri, non bisogna dimenticare se stessi: «io non voglio — disse Montaigne in quell'occasione — che si rifiuti alle cariche che si assumono, attenzione, passi o parole, il sudore ed al bisogno il sangue; ma ciò è *par emprunt* e accidentalmente, dovendosi lo spirito tenersi sempre in riposo e in salute, non senza azione, ma senza vessazione, senza passione». Per ciò, allorchè scoppia la peste, il sindaco di Bordeaux non affronta i pericoli del contagio perchè la sua persona non era assolutamente necessaria e si reca altrove al sicuro; dinnanzi alla morte, conserva il viso sorridente; negli affari pubblici, distingue «la pelle dalla camicia» e non confonde mai la camicia della politica che egli

indossa col suo animo sempre padrone di sè e sempre senza affanno di passioni: « nei presenti dissensi dello Stato — egli può esclamare con verità — il mio interesse nè m'ha fatto disconoscere le qualità lodevoli dei miei avversari, nè quelle riprovevoli del mio partito » e non si riscalderà mai eccessivamente il sangue per nessuno. Quando viaggia, Montaigne non ha itinerario fissato: poco si inquieta, se sbaglia strada, se il tempo è brutto, se deve ritornare sui suoi passi. Ama la sua patria; ma la persuasione di essere cittadino del mondo gli fa dire: « Io stimo tutti gli uomini come miei compatrioti »; e, a somiglianza di Socrate, che rispondeva di essere non già di Atene, ma del mondo, Montaigne abbraccia tutto l'universo. Persino per la verità, non si inquieta troppo: discute, anche perchè è bello e piacevole questo esercizio; del resto, l'uomo è nato non per trovare la verità, ma per cercarla: « le contraddizioni quindi dei giudizî non l'offendono nè l'alterano, ma lo svegliano soltanto »: un'attitudine pacifica, che ci rende felici di aver sbagliato e di esser corretti, vale di più d'ogni ardore di battaglia e d'ogni impeto bellicoso non misurato.

Tale, a brevi linee, il carattere di Michele Montaigne: carattere, ripetiamolo ancora una volta, senza burrasche, amante della tranquillità dolce e del riposo quieto, e proprio di chi, padrone di sè, non vuol lasciarsi eccessivamente turbare da nessuna questione, da nessuna causa, da nessun motivo.

Questo carattere ed il punto di vista sopra enunciato ci spiegano ormai tutta la sua concezione teoretica e pratica. Gli studiosi del Montaigne distinguono in lui e negli *Essais* un periodo stoico, un periodo scettico, un periodo dilettantistico e si soffermano sulle sue teorie pedagogiche e sulle sue dottrine religiose. Noi, solo per ragioni di comodità, seguiamo pure queste distinzioni, ma per superarle, per vedere cioè come Montaigne non si è mai smentito, come la sua fisionomia — sia pure attraverso i cambiamenti superficiali — sia sempre eguale. Sarà questo il modo efficace, non solo di ridurre gli atteggiamenti e le idee, contrastanti in apparenza, all'unità organica d'una spiegazione esauriente, ma sarà anche il mezzo di comprendere cosa sia in realtà lo scetticismo dell'autore degli *Essais*.

***

Si dice che Montaigne abbia avuto, innanzi tutto, un periodo stoico. E non si può porre in dubbio che lo stoicismo, in un primo periodo della conquista della sapienza, l'abbia suggestionato enormemente.

Seneca, che ai tempi di Nerone, insegna a Lucilio a non lasciarsi turbare nella tranquillità della sua anima dalla perdita dei beni, dei parenti, degli amici, dal dolore e dalla morte, e che ha un rimedio a tutti i mali, pronto ad aprirsi le vene senza perdere il dominio inalterato di sè; Plutarco, che nelle sue opere morali, nonostante la sua avversione agli stoici, discorre della calma dello spirito e che a Montaigne suggerisce di « ricevere moderatamente e dolcemente ciò che piace alla fortuna di inviarci »; questa serenità nel mirare le cose « dal disopra della luna », paiono segni incontrastabili di stoicismo. E quando negli *Essais* Montaigne parla della morte, ovvero dice che « philosopher c'est apprendre à mourir »; quando guarda in faccia alla morte senza paura, rendendosi familiare l'idea di essa ed esclamando: « Sono d'avviso che non solo un imperatore, come dice Vespasiano, ma ogni galantuomo deve morire in piedi; io voglio che la morte mi trovi mentre pianto i miei cavoli, ma noncurante di essa ed ancor più del mio giardino imperfetto »; quando affronta la malattia e malgrado « gli effetti della colica » la sua « anima è capace di riconoscersi, di seguire il suo corso abituale, combattendo il dolore e sostenendolo » e può asserire di trovarsi « in una condizione di vita molto migliore di mille altri che non hanno nè febbre, nè male alcuno, eccetto quello che infliggono a sè stessi con la colpa dei loro discorsi »; quando giunge a ritener lecito e lodevole in alcuni casi il suicidio e ad ammirare l'esempio di Catone; quando, infine, loda coloro che, avendo perduto tutto, conservano il viso sereno, perchè non hanno perduto il loro « io », e che avendo « moglie, figli e beni, e sopratutto la salute », non si sono attaccati a ciò in modo che da questo dipenda la loro felicità; quando espressamente dichiara che « il se faut réserver une arrière-boutique toute nôtre, toute franche, en laquelle nous établissons notre vraie liberté et principale

retraite et solitude» e che «la plus grande chose du monde, c'est de savoir être à soi», noi dobbiamo constatare una ripetizione del programma stoico: *sustine et abstine.*

Verissimo: ma si osservi che in un simile atteggiamento, più che Seneca o Plutarco, c'è Montaigne, c'è il suo carattere, c'è la sua *forme maîtresse*, c'è la sua personalità. Lo Strowski stesso, che sostiene la realtà di questo periodo stoico, riconosce che nè la metafisica, nè la fisica, nè la logica degli stoici hanno un valore per un francese del secolo XVI; cosicchè mi par chiara la conclusione che in un certo senso Montaigne non aderì mai allo stoicismo in vita sua, se per stoicismo intendiamo un sistema di idee che giustifica una particolare condotta pratica; ed in un altro senso, non solo Montaigne fu uno stoico in una determinata epoca, ma lo fu sempre, costantemente, perchè il *sustine et abstine* erano conclusioni imposte a lui dal suo modo di concepire l'esistenza, dal suo carattere, dal suo «io». Non invano egli ammirò Seneca e Plutarco, lo stoico ed il nemico dello stoicismo; ciò che nel primo riguardò con piacere, non fu l'orgoglio e la fierezza intransigente, ma il metodo per vivere tranquilli; ed in questo Seneca e Plutarco gli potevano fornire l'identico insegnamento. In realtà, più che imparare qualcosa da loro, Montaigne li ripeteva, perchè le loro parole gli servivano per esprimere se stesso. Lo stoicismo suo non fu quello antico; ma ebbe la sua forma tutta particolare: e lo si potrebbe definire semplicemente così: «Montaigne».

***

Non esito ad applicare l'identica riflessione all'ultimo periodo della sua vita, il periodo dilettantistico.

Un singolare ardore di curiosità assale il Montaigne; fatti ed idee lo interessano; le cose più contraddittorie lo colpiscono; egli raccoglie tutto, gode di tutto, non dice neppur più il «che so io?» dello scettico, ma non conclude niente; solo si diverte elegantemente, aristocraticamente, cercando di capire e di gustare ogni forma di vita, la continenza dei Cappuccini e le gioie d'un'orgia. Immagini di piacere ed umorismo leggero si intrecciano. L'occhio del vecchio, memore d'una giovinezza

non casta, vuol bevere ancora lo spettacolo delle primavere altrui, per inebbriarsi un istante in un epicureismo voluttuoso.

Lo Strowski difende il Montaigne: nota che il suo dilettantismo fu molto superficiale ed è dovuto alla sua età. Vecchio ammalato, Montaigne, per resistere all'umore amaro degli anni oscuri e tristi, e per conservarsi sino all'ultimo padrone di sè, s'impone volontariamente, deliberatamente l'atteggiamento del dilettante. È, del resto, l'avvertenza stessa che gli *Essais* rivolgono al lettore. Negli anni giovanili, dice il Montaigne, io aveva bisogno di frenarmi; adesso invecchio; gli anni stessi mi dànno lezioni di freddezza e di temperanza; occorre ora che io « mi difenda dalla temperanza, come un giorno feci dalla voluttà; essa mi trascina troppo indietro, sino allo stupidismo. Or je veux être maître de moi, à tout sens.... Par quoi, je me laisse à cette heure aller un peu à la débauche, par dessein ». E coloro che lo hanno avvicinato in quegli ultimi quattro anni di vita, che furono appunto il periodo del suo dilettantismo, ne hanno fatto con Florimond de Roemond l'elogio più alto; « con la sua morte — hanno lasciato scritto — questo raro personaggio sembra aver lasciata orfana la virtù ».

Anche tutte queste riflessioni sono esatte. Ma bisogna procedere più oltre; non bisogna catalogare Montaigne fra i dilettantisti. Il dilettantismo è uno stato d'animo incapace di decisione, di volontà, di forza, come dice anche lo Strowski: Montaigne solo alla superficie fu un dilettante; il suo atteggiamento presenta molti tratti di somiglianza con Renan; ma lo spirito vivificatore è essenzialmente diverso. Montaigne è Montaigne, e nessun altro. Lo si snatura con simili etichette. Il periodo del dilettantismo è identico a quello stoico; son cambiate le circostanze esteriori, ma la *forme maîtresse* del personaggio in questione è rimasta la stessa. Là v'era la virilità fresca e fiorente; qui la vecchiaia noiosa: lo stesso carattere, lo stesso programma, lo stesso ideale imponeva là un contegno, qui un altro. Così, quando piove voi aprite l'ombrello e quando è sereno lo chiudete; in determinate contingenze Montaigne agisce in modo da apparire uno stoico; in altre agisce in modo da sembrare un dilettante; in realtà, non è lui che cambia, sono le circostanze. Egli è identico sempre a se stesso; pochi uomini furono così costanti come lui nel seguire una linea di condotta. Non vi sono periodi nella sua

esistenza: nè il preteso stoicismo, nè il dilettantismo e neppure lo scetticismo, del quale oramai dobbiamo discorrere, e che potremo chiamare — se vogliamo — scetticismo, ma col patto di intendere con questa parola Montaigne e non Sesto Empirico o qualche adoratore del dubbio di altri tempi.

***

Il XII *Essai* del libro secondo, l'*Apologie de Raymond Sebond*, è l'espressione eloquente ed artistica dello stato d'animo scettico del Montaigne.

Un giorno, quando quest'ultimo era fanciullo, nella casa di suo padre era venuto un amico, Pierre Bunel, il quale, per preservare Pierre Eyquem de Montaigne dalle novità di Lutero, che cominciavano a scuotere le antiche credenze, gli aveva lasciato a preservativo la *Theologia naturalis sive liber creaturarum* di un teologo famoso, che fu poi caro a S. Francesco di Sales ed a Pascal, Raymond Sebond.

Il libro venne nelle mani di Michele, lo soggiogò, lo entusiasmò; ed il futuro scettico lo tradusse con finezza aristocratica. Era una esposizione della concezione antica, che insegnava all'uomo a riguardare « l'universalità delle cose ». La realtà era veduta nei suoi vari gradi, dalle cose inanimate — terra, minerali, metalli, l'azzurro del cielo e gli astri — sino agli esseri viventi, alle piante, agli animali, all'uomo, a Dio. In ogni grado superiore vi sono, con una qualità nuova, tutte le qualità degli ordini inferiori. In Dio, il grado supremo, vi sono le qualità dell'universalità delle cose; ogni essere dipende da Lui ed a Lui deve tendere. Partendo da questa base, Raymond Sebond giungeva all'illustrazione del dogma e della vita cristiana.

Erano passati molti anni dopo la traduzione della *Theologia naturalis*. Le lotte religiose erano divenute più che mai vivaci. I protestanti, pieni di disprezzo per i cattolici, osarono criticare l'opera del Sebond. Montaigne fu disgustato da quella « frenesia », da quel fanatismo, da quella esagerazione; e scrisse la sua *Apologie de Raymond Sebond*.

Per difendere la fede, egli abbatte la ragione. Perchè la nostra unione col Creatore non dipenda « dalle nostre considera-

zioni, dai nostri argomenti e dalle nostre passioni, ma da una stretta divina e soprannaturale », Montaigne proclama il suo scetticismo. Egli vuol porre la fede su una roccia, circondata dai flutti del dubbio della ragione; ed affinchè noi siamo credenti per una persuasione divina, distrugge le convinzioni umane.

L'uomo diventa incredulo per la sua ambizione: pretende di sconvolgere l'ordine dell'universo, dimentica di essere una minima ruota di questa grande macchina, vorrebbe prendere il posto di Dio. Il mezzo per abbattere una simile pazzia è di calpestare « l'orgoglio e l'umana fierezza », di far sentire « l'inanità, la vanità, il nulla dell'uomo », di togliere alla ragione le sue armi, perchè morda la terra sotto l'autorità e la riverenza della Maestà divina.

Ecco, adunque, la ragione sotto i colpi minacciosi del martello distruttore. Ecco Montaigne al lavoro, per demolire la pretesa dea orgogliosa, causa di tutti i mali nostri.

Gli astri e l'infinità dell'universo servono a Montaigne per umiliare l'uomo; noi siamo dominati nella vita, nelle condizioni di fortuna, nelle nostre inclinazioni, volontà e conversazioni, dall'influsso di questi corpi celesti. Crediamo di esser tutto; ed invece siamo così piccoli e meschini! Gli animali stessi spesso, col loro istinto, ci eguagliano; la storia dei cani ci mostra come essi hanno, come noi, la facoltà di immaginare e di comprendere; non dobbiamo illuderci d'avere privilegi e prerogative: « Noi non siamo nè al di sopra, nè al di sotto del resto; tutto ciò che è sotto il cielo, dice il saggio, ha una legge ed una fortuna eguale ». E Montaigne continua, attaccando la civiltà, frutto della ragione. Il contadino ignaro di Aristotele e di Catone, e pure così costante e paziente nel suo lavoro; il selvaggio, il barbaro, l'uomo primitivo, con le loro doti, con le loro qualità robuste ed attive, con la semplicità del loro spirito e la bellezza della loro poesia naturale, sono una condanna degli eccessi febbrili della nostra ragione.

Ma esaminiamola un istante in sè; cerchiamo cos'è la ragione anche nei sommi, nei genî dell'umanità, nei pensatori illustri, negli uomini immortali; e l'attitudine scettica ci sarà inesorabilmente imposta. « *Que sais-je?* »: ecco l'unico risultato al quale si può giungere nell'ordine teoretico e nell'ordine pratico.

C'è il dogmatismo, che protesta contro simile asserzione; ma persino il dogmatico, senza saperlo, è uno scettico travestito. Cosa sanno questi superbi, che non vogliono fare una «espressa professione di dubbio e di ignoranza»? Essi parlano dell'essenza dell'Essere eterno: dicono che «l'infinità dei secoli, sia passati come futuri, non è per Dio se non un istante, e che la sua bontà, sapienza, potenza sono la medesima cosa della sua essenza»; ma cosa significano queste frasi? Vogliamo nella nostra oltracotanza comprendere Dio col nostro cervello; di qui, errori e fantasticherie senza fine.

Ed anche delle «cose umane e naturali», cosa ne sa il dogmatico? «Simile alle donne che ricorrono ai denti d'avorio quando mancano di denti naturali», la filosofia non ci presenta ciò che è, ma si trastulla con apparenze fittizie. La maggior parte delle opinioni degli uomini sono ricevute in nome dell'autorità: gli antichi le hanno insegnate; tutti oggi le accettano; non si discute più; ed anzi è proibito discutere: nelle scuole «non si fanno dibattiti per metterle in dubbio, ma per difendere Aristotele dalle obbiezioni». Inoltre, questi dogmatici presuppongono sempre ciò che dovrebbero dimostrare: le loro argomentazioni hanno il valore relativo al valore dei principî sui quali si fonda il ragionamento; orbene, se voi col filosofo volete esaminare criticamente i principî, subito hanno sulla bocca la famosa sentenza: che non bisogna discutere con coloro che negano i principî! Se voi, poi, chiedete se è proprio vero che il fuoco è caldo, che il ghiaccio è freddo e via dicendo, vi rispondono con gli antichi che basta gettarsi nel fuoco o prendere in mano un pezzo di ghiaccio per convincersi; e non s'accorgono che «questa risposta sarebbe buona fra i cannibali, che gustano la felicità d'una lunga vita, tranquilla e piacevole, senza i precetti di Aristotele e senza la conoscenza del nome della filosofia.... È necessario che essi mi dicano se ciò che io penso di sentire, lo sento davvero; e se lo sento, mi dicano poi perchè, come e che cosa sento», che mi descrivano l'origine e la natura del calore e del freddo. Infelici! Condannano lo scetticismo e non solo ignorano Dio e la natura: ma non conoscono neppure se stessi: «l'uomo non è istruito nella conoscenza di sè, nè nella parte corporale, nè in quella spirituale». *Que scai-je?* Nulla: ecco la verità.

Il Montaigne continua a combattere le forme attenuate

dello scetticismo, dal probabilismo degli Accademici ai dogmatisti anacquati; egli sostiene che non solo l'uomo non arriva alla certezza, ma è impossibile ed assurdo che vi possa giungere. Non solo abbiamo « questa infinita confusione di opinioni che si vede fra i filosofi stessi e questo dibattito perpetuo ed universale intorno alla conoscenza delle cose »; ma lo studio delle facoltà stesse dell'uomo deve condurci ad una conclusione radicalmente scettica.

Se osserviamo la nostra facoltà di giudicare il vero ed il falso, constatiamo « il turbamento che il nostro giudizio dà a noi stessi e l'incertezza che ciascuno sente in sè ». Quanto diversamente giudichiamo noi le cose! Quante volte cambiamo nei nostri giudizî! Ciò che oggi ci sembra sicuro ed infallibile, domani ci appare falso. « È certo che la nostra apprensione, il nostro giudizio e le facoltà della nostra anima in generale, soffrono secondo i movimenti e le alterazioni del corpo, le quali alterazioni sono continue ».

Quanto ai giudizî morali, nessuna solidità troviamo neppure in essi. Le leggi umane sono soggette a perenni mutamenti. La cosidetta legge naturale, coi suoi eterni ed immutabili principî, stampati nella coscienza, è una facezia dei filosofi; lo provano « l'uccisione dei fanciulli, l'uccisione dei padri, la comunanza delle donne, i ladroneggi, le ruberie, la licenza per ogni sorta di voluttà; nulla vi è di così eccessivo, che non si trovi accolto nell'abitudine di qualche nazione ».

Non basta ancora. Tutto ciò che si conosce, si conosce senza dubbio mediante la facoltà del conoscente: se quest'ultima non è sicura, la conoscenza nostra vacilla. « Ora, ogni conoscenza s'inizia in noi per mezzo dei sensi: essi sono i nostri padroni. La scienza comincia da essi e si risolve in essi. Dopo tutto, noi non sapremmo più di quello che sa un sasso, se non conoscessimo che v'è suono, odore, luce, sapore, misura, peso, mollezza, durezza, acerbità, colore, pulitura, larghezza, profondità. Ecco il piano ed i principî di tutta la costruzione della nostra scienza.... I sensi sono l'inizio e la fine dell'umana conoscenza ». Purtroppo, essi sono incerti, deboli e spesso ci ingannano. Gli accidenti delle malattie, dei sogni e del sonno ci fanno dubitare di essi. E siccome « il nostro stato accomoda le cose a sè e le trasforma secondo sè, noi non sappiamo quali sono le cose in realtà, nè qual'è la loro natura.... L'incertezza

dei nostri sensi rende incerto ciò che essi producono». Ed è inutile ricorrere alla ragione; non solo essa non ha se non il contenuto datole dal senso, ma per giudicare, deve ricorrere ad un principio certo; per provare questo principio, deve ricorrere ad un altro e così all'infinito.

Tutto questo sarebbe ancora un niente, se non vi fosse un altro punto peggiore. Gli esseri tutti e persino la nostra facoltà di giudicare sono in un divenire perenne; nulla v'ha di permanente; non lo sono neppure le nostre illusioni; anche per ciò, il tentativo di creare una scienza delle apparenze non può riescire. «Noi non abbiamo alcuna comunicazione con l'essere», poichè la natura umana è sempre fra il nascere ed il morire; se voi volete prendere, afferrare l'essere, «ciò sarà nè più nè meno che un voler stringere l'acqua nel pugno»: l'essere vi sfugge. «Essendo tutte le cose soggette a passare d'un cambiamento all'altro, la ragione, che vi cerca una sussistenza reale, si trova disillusa». «Il mondo non è che un'altalena perenne: tutte le cose si muovono senza posa, la terra, le roccie del Caucaso, le piramidi d'Egitto.... La costanza stessa non è se non un movimento più languido». E così si ripeta della nostra ragione, del nostro animo, delle nostre facoltà.

«Oh la vile cosa, quindi, che è l'uomo, se non si eleva al di sopra dell'umanità e non si getta nelle braccia di Dio! Se si prescinde dalla fede, che altro non è se non l'Essere che scende sino al divenire, Dio che si rivela all'uomo — la nostra ragione non ha se non un'attitudine possibile: la sospensione del giudizio, la fluttuazione, il pirronismo. Si può essere più scettici di così? E si può dubitare che in questa tappa Montaigne si sia stretto intorno alla bandiera dello scetticismo?

Ecco: che i ragionamenti e le frasi di Montaigne siano quelli dello scettico, non c'è nessuno che possa negarlo. Ma la questione da farsi non è questa: bisogna chiederci se lo spirito animatore di questo scetticismo è essenzialmente differente dello spirito che animava Montaigne stoico e dilettantista. Ed allora, ancora una volta, io rispondo negativamente.

Lo Strowski fa rilevare come lo scetticismo di Montaigne, se da un lato è tanto radicale, da non poter esser spinto più oltre, in un altro senso assume un ben altro aspetto. Il nemico della ragione astratta e dell'elaborazione scientifica, è — anche in questo periodo della sua vita — l'ammiratore della sapienza

pratica e del buon senso. Egli vuol vivere tranquillamente e felicemente; ha osservato che la frenesia religiosa turba la quiete e che i ragionamenti dei filosofi conducono al fanatismo; perciò detronizza la ragione, fa appello all'umiltà, protesta contro chi in nome della sua idea ammazza il suo simile, si oppone ad ogni esagerazione. In nome della vita, Montaigne è uno scettico; la sua attitudine intellettuale sembra a lui il miglior fondamento per il suo atteggiamento pratico: se nulla v'è di sicuro, di stabile, di immutabile, stiamo quieti, viviamo serenamente, non prendiamoci per i capelli nè per un'opinione filosofica, nè per una credenza religiosa, nè per una tendenza politica; prendiamo pure un partito, aderiamo pure ad una corrente, ma senza diventarne gli schiavi e con un sorriso continuo sul labbro. La pretesa di possedere la verità porterebbe all'intransigenza ed alla lotta; Montaigne, elogiando e propugnando lo scetticismo, non ha fatto altro, da un lato, se non insistere sulla sua idea di concretezza, di odio all'astrazione, di anelito verso le cose e quindi verso il divenire di esse; dall'altro ha espresso ancora una volta, attraverso una teoria, la sua condotta pratica. Lo scetticismo suo non è tanto una dottrina, ma piuttosto è una aspirazione ed una vita: e la vita di Montaigne è egualmente animata in ognuna delle pretese tappe, che si vorrebbero da lui passate. Queste tappe sarebbero state diverse, se gli avvenimenti esteriori, le letture, le vicende storiche e personali del Montaigne non fossero state quelle che in realtà furono; ma anche in questo caso noi avremmo avuto — sotto vesti differenti — lo stesso Montaigne. Anche lo scetticismo è un abito, che a un determinato momento egli ha indossato; ed io non nego che gli si adattava a perfezione: ricordo soltanto che l'abito non fa il monaco, e che il lupo, anche cambiando pelo, non cambia il vizio. Stoicismo, scetticismo, dilettantismo non debbono nasconderci l'uomo del secolo XVI, con la sua fisionomia particolare, che non può essere scambiata con quella dei sofisti, di Zenone, di Epitteto, di Pirrone, di Sesto Empirico, di Renan, ma è la fisionomia propria di Michele de Montaigne.

*
* *

Questa valutazione dello scetticismo del Montaigne ci aiuta a risolvere l'altro problema della sua religione.

Il Strowski è molto impacciato in proposito. Dapprima ha un Montaigne traduttore entusiasta di Raymond Sebond, e perciò sentitamente religioso. Poi ha il Montaigne del periodo stoico, che lo costringe ad esclamare: « Diciamo il vero: Montaigne a questa epoca non ha punto religione ». Poi ha il Montaigne della tappa scettica, quando la coscienza religiosa si risveglia e le espressioni alludenti alla fede, a Cristo, al soprannaturale abbondano, quando insomma la morte della ragione si traduce in un volo verso la fede: « il suo scetticismo è la forma che in lui prese il sentimento religioso ». Ed anche il periodo dilettantistico non gli impedisce di riconoscere che Montaigne è stato cristiano, d'un cristianesimo un po' simile a quello di Edoardo Le Roy, che al dogma dà un significato simbolico, per esaltare la spontaneità interiore di sviluppo dell'anima del credente!

Io penso, invece, che una coscienza meno religiosa e meno cristiana del Montaigne sia difficile immaginarla. Mentre per il Sebond l'ordine delle cose conduceva a Dio e Dio era la vetta suprema degli esseri e perciò l'aspirazione più alta verso la quale deve convergere l'attività umana, per il Montaigne cose, ordine universale di esse, vita, pensiero, tutto deve convergere verso la tranquillità pacifica di chi vuol passare nella calma la propria esistenza ed è pronto, pur di raggiungere questo scopo, a rassegnarsi stoicamente al dolore, a rinunciare al valore della ragione, a sorridere scetticamente di tutto. Il Dio di Montaigne, anche nella tappa dell'*Apologie*, non è mai un vero Dio; è un mezzo, non un fine; è un rifugio per la pace invocata, non lo scopo supremo dell'esistenza. Dio, religione, cristianesimo sono vane parole, quando non divengono il centro ispiratore di tutta l'attività: essi importano talvolta « l'esagerazione » tanto odiata da Montaigne, importano per i martiri il dovere del sacrificio, per tutti l'obbligo di orientare la nave della nostra attività verso non il piccolo io egoistico, ma verso Dio. Non è mai stato religioso il Montaigne; e non a torto S. Francesco di Sales aveva orrore del suo atteggiamento.

Gli idealisti, a questo punto, diranno che gli *Essais* sono un indice dello stato d'animo di quel tempo, quando si pronunciava ancora il nome della divinità e si ammetteva a parole il soprannaturale, ma in realtà si era cambiato il punto di vista: dalla trascendenza si era passati all'immanenza: il pensiero antico voleva che tutto fosse compiuto per Dio; il Montaigne vuole che tutto sia fatto per l'uomo, per la sua felicità, per la sua tranquillità: era questo un avviamento deciso non verso Raymond Sebond, ma verso l'irreligione completa.

Ma l'idealismo, in questa valutazione, trascura una cosa: ed è la natura di tale ribellione al Trascendente. Non si trattava di una questione teoretica, ma morale. Non c'è da meravigliarsi se ogni concezione immorale della vita sia implicitamente una negazione di Dio: ma il disconoscere *praticamente* Dio, non significa averlo distrutto nè aver portato una buona ragione in difesa dell'immanentismo.

***

Ci resta un'ultima parola da dire sulla pedagogia del Montaigne e sul *De l'institution des enfants.*

Colui che aveva tenacemente combattuto gli idoli dell'immaginazione, preferendo ad essi le constatazioni dell'esperienza: il nemico dell'astratto e l'amico delle cose, non poteva darci un saggio diverso sull'educazione.

Scopo dell'educazione non è il riempire la memoria di nozioni. Come gli uccelli vanno qualche volta alla cerca del grano e lo portano col becco ai loro piccoli, così i pedanti vanno beccando la scienza dai libri e la tengono sulle loro labbra per distribuirla agli allievi che purtroppo non si nutrono con essa, ma la passano ad altri. A questo modo non si può educare. L'educazione, come non si propone di trasformare il discepolo in un asino carico di libri, così non mira soltanto all'intelligenza. Anche un brigante può essere istruito, ma resta brigante; e poco serve ogni specie di sapere, se esso si ferma alla superficie dell'anima. L'epicielo di Marte, il quadrato dell'ipotenusa, le teorie di Copernico non educano, non toccano il profondo del nostro io. «Non bisogna appiccicare il sapere all'anima; bisogna incorporarvelo; non bisogna innaffiare l'anima, bisogna

tingerla ». Insomma, l'educazione consiste nella formazione della nostra personalità, della nostra vita interiore: essa deve abituarci a vedere le cose quali sono per giudicarne direttamente col buon senso; essa tende quindi all'*acquisto della sapienza*, da ben distinguersi dall'*acquisto della scienza*. Anche quest'ultima è utile, è « un grande ornamento », è « uno strumento di meraviglioso servizio », ma essa non forma lo spirito ed occorre star in guardia perchè non ci abitui a giudicare *a priori*, senza aver conosciuto le cose ad una ad una, sostituendo a questo esame indispensabile la regola astratta.

Superfluo aggiungere che per Montaigne la sapienza si riduce all'arte di vivere, e di vivere come viveva lui, di prendere di fronte a fatti ed a situazioni l'atteggiamento sereno da lui descritto, di avere un contatto continuo col reale conservando la perfetta libertà di spirito, non divenendo mai schiavi, ma conservando l'indipendenza della nostra personalità in ogni e qualsiasi evento.

Tutte le sue teorie pedagogiche sono uno sviluppo di questo principio. Egli aborre il pedantismo, perchè non forma alla sapienza. Vuole che il maestro faccia gustare le cose, svolga le facoltà del discepolo, non si appaghi di un esercizio di memoria, non ricorra alla frusta ma educhi l'anima con tutta dolcezza e libertà, senza rigori, simile al padre suo, quando Montaigne era bambino, che lo faceva svegliare al suono di un'arpa, perchè tutto questo ben dispone il fanciullo, non gli fa odiare i libri, riempie il suo animo di allegria, lo prepara alla serenità ed alla pratica della vita. Detesta le inutili ricerche della dialettica scolastica e le figure del sillogismo, condanna il metodo dell'autoritarismo e dell'*ipse dixit*, esige che allo scolaro siano proposte le diverse sentenze e che egli stesso scelga, perchè in tal modo si abitua a giudicare. La scuola non deve essere la prigione solita od il collegio, ma il mondo intero e la storia. Visiti il giovane i paesi stranieri; entri « en cette école du commerce des hommes »; non il suo villaggio, il suo campanile, le vicende della patria sua, ma il mondo tutto, « il gran mondo.... sia il libro del mio scolaro ». Non si fermi alle minuzie, alle curiosità inutili, alle frivolezze in questi viaggi; impari a conoscere uomini e cose; attraverso le differenze di costumi, di usi, di lingua, di idee, di religione, apprenda a superare ogni piccolezza di mente; acquisterà così una grande esperienza,

un giudizio sicuro, il coraggio delle sue idee. Questa « pratique des hommes » non si limiti al presente; abbracci nel passato le « grandi anime dei migliori secoli ». Ed anche la storia non ci ricordi solo dei fatti, ma ci abitui alla valutazione di essi.

Certo, per tutto ciò si richiede una buona natura; chi non l'ha, non potrà mai essere plasmato. L'educazione non può dare luce all'anima che non la possiede, nè far vedere ad un cieco; per qualche individuo, dice Montaigne, « io non trovo altro rimedio, se non quello che l'istitutore di buon'ora lo strozzi se è senza testimoni, o che lo metta pasticciere in qualche buona città, anche se fosse il figlio del duca! »

Le nature educabili, al contrario, con un tale metodo acquisteranno la sapienza, la quale non è quella d'un angelo o d'un bruto, ma di un uomo, corpo ed anima. L'acquisto della sapienza esige che l'educando sia abituato al sudore, al freddo, al vento, al sole, ai vari casi che egli deve disprezzare. La vita non è tutta zuccherini e dolcezze e bisogna quindi togliere ogni mollezza, ogni delicatezza, abituarsi a tutto, diventare non un bel giovane, ma un giovane fresco e vigoroso.

Tutto questo Montaigne lo compendia con una parola: *la filosofia:* è la filosofia sua, che non ricerca l'essenza degli esseri, non esamina la sostanza, la materia, l'infinito, non usurpa le parti della religione che sola può risolvere i massimi problemi; ma è la filosofia, che ci apprende a ben vivere, a ben morire, ad esser saggi; che ci accompagna dovunque; che non si arresta fra le pareti delle accademie, ma scende con noi nella vita; che se ne ride delle spinose sottigliezze della dialettica, ma tutto abbellisce, allieta, rende sopportabile e facile; è la filosofia che ci fa padroni di noi, che ci permette di astenerci dal male, e, se vogliamo commetterlo, di farlo perchè lo vogliamo e come lo vogliamo; è, in breve, la filosofia di Montaigne.

Anche qui, il positivismo potrà esaltare il metodo di educazione mediante le cose esteriori e la pedagogia naturalista del Montaigne. In verità, però, come rileva lo Strowski, da ogni lato questa pedagogia è l'esercizio e l'esaltazione dell'energia individuale, che non si versa al di fuori e non diviene ambizione, ma resta al di dentro ed è forza d'animo; meglio, è Montaigne, sempre Montaigne, costantemente lui, che non si muta mai, nemmeno quando traccia le linee d'una nuova teoria dell'educazione.

***

Nessuno, meglio di Montaigne, può esser preso a simbolo dei sistemi filosofici antichi, risorti in apparenza nel Rinascimento. Egli, anzi, a prima vista, sembra riassumerli e riviverli tutti: se per il suo dilettantismo sembra stringere la mano ad Epicuro, per il suo scetticismo appare un erede di Sesto Empirico e per il suo stoicismo un discepolo di Catone. Ma, visto da vicino, Montaigne ci ammonisce di non confondere l'epicureismo, lo scetticismo o lo stoicismo del secolo XV e XVI con i vecchi sistemi, perchè è essenzialmente diverso lo spirito che anima le nuove correnti. Le quali sempre, dal Valla al Sanchez, dal Filelfo a Montaigne hanno un'unica caratteristica comune: diffidano, cioè, della sintesi filosofica antica, che col concetto elaborava il reale, per rivolgersi alle cose; lasciano l'universale per l'individuale, l'astrazione per la concretezza.

Solo ponendoci in questa posizione, è possibile ricostruire il pensiero di quell'età e capire l'atteggiamento di quelle coscienze.

IV.

LE SCUOLE ARISTOTELICHE NEL RINASCIMENTO

1. — Le varie correnti

Aristotele non fu mai un dimenticato, durante la Rinascenza. Segno d'inestinguibil odio e d'indomato amor, fu sempre una bandiera di battaglia. Il sorgere del platonismo, come descriveremo nei prossimi capitoli, e l'Accademia Platonica di Firenze, suscitarono forti polemiche e occasionarono invettive e libelli; le controversie fra aristotelici ed antiaristotelici assunsero spesso un tono vivacissimo ed appassionato: ma tutto questo non bastò a sopprimere le scuole, che allo Stagirita dicevano di ispirarsi. Caduta, poi, coi Medici l'Accademia fiorentina, rimasero senza contrasto padrone del campo le due Università di Padova e di Bologna; ed Aristotele trionfò, s'impose, fu studiato appassionatamente e commentato, in suo nome si proseguì ancora a giurare, tanto che quando Galileo fece le sue scoperte, come racconta il Viviani, « non mancarono già de' così pervicaci e ostinati, e fra questi de' costituiti in grado di pubblici lettori, tenuti per altro in gran stima, i quali, temendo di commettere sacrilegio contro la deità del loro Aristotele, non vollero cimentarsi alle osservazioni, nè pur una volta accostar l'occhio al teloscopio; e vivendo in questa lor bestialissima ostinazione, vollero, più tosto che al loro maestro, usar infedeltà alla natura medesima ». Esempio classico, come vedremo, è Cesare Cremonini, che — dice giustamente il Gentile — « fu tuttavia dei pensatori più spregiudicati della fine del secolo XVI e del principio del XVII, e che ebbe perciò dal S. Officio non poche molestie ».

Gli aristotelici, però, non erano concordi nell'interpretare il loro Maestro e si verificò nel Rinascimento, più che mai,

il fenomeno delle diverse categorie, in contrasto fra loro, nel commento agli scritti dello Stagirita.

Francesco Patrizzi, nelle sue *Discussioni peripatetiche*, enumerava dieci classi di interpreti; ma tre erano i principali commenti:

1.° *Il commento latino*, o cristiano, il quale aveva corretto Aristotele nell'errore della materia prima increata, lo aveva completato in altre parti, e delle sue dottrine si era servito, specie con San Tommaso, per ripensare il dogma cristiano. Aristotele aveva colto le leggi dell'essere; la ragione poteva applicarle con sicura coscienza anche nel campo teologico; la cosidetta *philosophia ancilla theologiae* non era una rinuncia alla ragione, ma al contrario una prova di stima nella validità assoluta del pensiero razionale. In tal modo l'aristotelismo scolastico ortodosso, con la concezione degli esseri sgorganti dall'unico Essere, conservò i dualismi aristotelici, o meglio il molteplice della realtà, e lo spiegò con l'unità. Il mondo non è Dio, eppure deriva da Dio; l'anima non è il corpo, eppure costituiscono un unico essere sostanziale; la materia si distingue realmente dalla forma, eppure l'una e l'altra sono principî essenziali di un unico ente, e così via.

2.° *Il commento greco*, che, già iniziato dai primissimi seguaci di Aristotele, da Teofrasto e da Stratone di Lampsaco e sempre meglio preparato dalla corrente epicurea e stoica posteriore, ebbe il suo grande successo, quando, sotto gli imperatori Severo e Caracalla, su una delle quattro cattedre stabilite da Antonino e Marco Aurelio in Atene per insegnarvi i quattro sistemi principali (Platonismo, Aristotelismo, Epicureismo, Stoicismo), saliva Alessandro di Afrodisia, che, polemizzando contro gli stoici, difese la dottrina di Aristotele, interpretata in modo tutto suo, sopratutto nella psicologia.

« Aristotele — espone il Fiorentino nella sua opera su *Pietro Pomponazzi* — aveva legato l'anima indissolubilmente col corpo, ma aveva fatto una distinzione esplicita tra le facoltà inferiori e l'intelletto.... Alessandro mette l'intelletto a paro col sentire; e perciò le più alte come le infime facoltà erano risultato dell'organismo, senza che nulla vi s'introducesse da fuora. E dove Aristotele aveva dichiarato immortale l'intelletto, Alessandro accomuna il destino di questo con le facoltà inferiori, seguace piuttosto dei primi successori dell'aristotelismo

che del maestro medesimo. L'intelletto per lui è materiale e fisico. Esso non è nulla in atto, ma è tutte cose in potenza. Però questa potenza, questa disposizione si reca in atto, e diviene intelletto acquisito, o secondo abito ». Il passaggio dall'intelletto fisico all'intelletto secondo l'abito, dalla potenza all'atto, avviene per virtù dell'intelletto attivo, che è Dio, che è la luce necessaria illuminante l'occhio della mente, dapprima nel buio.

3.° *Il commento arabo*, per opera dei filosofi arabi, come Gazali ed Avicenna, ma specialmente di Averroè, colui — ricorda Dante — *che il gran commento feo.*

Secondo l'Aristotele di Averroè, la materia esiste *ab aeterno* ed è una potenza universale che contiene in germe tutte le forme. Il cielo è composto da più sfere, aventi ciascuna una intelligenza che è la sua forma. Il primo motore mette in moto la sua sfera, questa comunica il moto alle sfere planetarie fino alla luna; ed ogni sfera è mossa dalle Intelligenze, deputate a tramandare il moto di cielo in cielo sino a questo mondo sublunare. Mediante questo moto, derivante in ultima analisi dal primo motore, vengono estratte le forze attive della materia e si ha la serie delle generazioni necessaria ed infinita *a parte ante* ed *a parte post*, la serie, cioè, ininterrotta degli sviluppi, compreso lo sviluppo umano, dove la forma, l'anima, si svolge da sè, per virtù propria alla virtù cogitativa, che non è l'intelletto, ma solo il ricettacolo preparato ad albergare l'intelligenza. L'intelletto umano è il motore della luna, è l'ultima delle intelligenze planetarie, ed è una forma immateriale, eterna, immortale, dotata di unità numerica, separata dagli individui. Questa intelligenza — riassume il De Wulf — è insieme *intelletto agente* e *intelletto possibile*. Perciò « la ragione umana intiera è impersonale e oggettiva; è la fiaccola che illumina le anime individuali, e garantisce l'inalterabile partecipazione dell'umanità all'eterna verità. Ed ecco come avviene nell'uomo individuale l'atto di intendere: l'intelligenza separata, per la sua azione su le immagini sensibili, proprie di ogni uomo, contrae una unione accidentale con l'individuo secondo le disposizioni di ciascuno, senza che tali unioni multiple alterino la sua unità intrinseca. Questo primo grado di possesso dà origine nell'individuo all'*intelletto acquisito*, che si può chiamare la ragione impersonale in quanto partecipata dall'essere per-

sonale; ma vi sono unioni più intime dell'uomo con l'intelletto universale: quella che risulta dal possesso attuale delle essenze astratte; e nel grado più elevato, quella che viene realizzata dalla conoscenza mistica e dall'illuminazione profetica. Da questa dottrina derivano la scomparsa con la morte della coscienza individuale e l'impersonalità della sopravvivenza. La felicità risiede in una unione sempre più intima con l'intelligenza della razza: le anime umane individuali muoiono, ma l'umanità è immortale nell'eternità della ragione oggettiva».

Fu specialmente nella Scuola padovana e bolognese che questi due ultimi commenti — il commento greco e l'arabo — trovarono entusiasti e forti sostenitori nella Rinascenza; e solo per avere un'idea dell'atmosfera, che allora si respirava in tali ambienti, gioverà dare una fugacissima occhiata ad uno di questi famosi centri di cultura, voglio dire l'Università di Padova.

***

Lo Studio padovano, sorto nel Medio Evo, contava nel secolo XVI cento professori scelti fra i più rinomati d'Europa e circa diecimila studenti accorrenti da ogni parte d'Europa.

Le sue origini, il suo rapido sviluppo, l'influsso che — quando il 17 novembre 1205 Padova cadde nelle mani di Venezia — ebbe su di esso la protezione della Serenissima, le lotte che l'Università mosse ai Gesuiti per impedire la libertà di insegnamento e per averne il monopolio esclusivo, sono stati descritti da Léopold Mabilleau in diverse opere, da una sua *Mémoire sur la philosophie de l'École de Padoue* sino al suo volume *Étude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie.*

Il Mabilleau, fra l'altro, distingue diverse fasi nello svolgimento di questo Ateneo, passato — a suo giudizio — attraverso tre età, caratterizzate dai nomi di Pietro d'Abano e di Giovanni Gianduno; di Gaetano Tiene e di Vernias; di Pomponazzi e di Nifo. Cremonini chiuderebbe la storia, quasi a coronamento ed a sintesi.

Il primo periodo ebbe un'indole naturalistica. Zambonino e Roncalitrio sono i due primi fisici che l'Università ricorda, superati poi da Pietro d'Abano, l'amico di Dante e di Giotto, l'introduttore di Averroè in Italia, l'autore del *Conciliator dif-*

ferentiarum inter philosophos et medicos, il medico ed astrologo che l'immaginazione popolare trasformò in un mago in comunicazione col diavolo. Accanto alla scuola di fisica e di medicina fiorì l'astrologia, specialmente con Guglielmo di Montorso e con Cecco d'Ascoli, accusato di eresia e bruciato vivo sulla piazza di Firenze, scrittore dell'*Acerba* o *Acervo delle cognizioni umane*. L'astrologo era allora ritenuto « il personaggio più necessario dell'Università » e la filosofia naturale veniva in tal modo coltivata sotto due forme principali: lo studio del mondo umano e lo studio del mondo astrale. Fra Urbano di Bologna e Giovanni Gianduno posero così i principî della cosmologia padovana, elaborando da un lato il concetto di *materia* e dall'altro affermando la connessione degli *astri* con l'uomo ed in genere la connessione di tutte le parti dell'universo e la loro reciprocità di azione e di reazione. « In questa duplice connessione — commenta il Mabilleau — si riconosce facilmente l'influenza degli Arabi » e della loro teoria sull'eternità della materia e sulle Intelligenze celesti, come pure si ha un indizio dello spirito padovano, nemico delle contemplazioni astratte e incline alle ricerche concrete.

Il secolo XV fu contraddistinto dallo studio della logica e della metafisica, che segnò il secondo periodo dell'Università. La parte presa da Venezia alla restaurazione delle lettere antiche, la risurrezione dell'ellenismo, l'affluenza e la reputazione dei dotti greci accolti a braccia aperte dalla Repubblica, spiegano il nuovo indirizzo dello spirito filosofico. L'*Organon* di Aristotele, le opere di Strodus e di Guglielmo Hentisberg divennero l'occasione di una primavera della dialettica e della sofistica: Biagio di Parma, Paolo di Venezia, Paolo di Pergola ebbero le loro cattedre accanto alle altre di greco. Platone ed Aristotele, conosciuti nelle loro fonti genuine, risvegliarono lo spirito metafisico, allargarono il dominio filosofico fino a quel tempo tenuto esclusivamente dalle traduzioni di alcuni scritti dello Stagirita; Pietro Trapolino e Tommaso Caietano de Vio cominciarono a richiamare l'attenzione sul *De anima*, e si inaugurò il terzo periodo, dedicato alla filosofia dell'anima.

Basterebbe il nome di Pietro Pomponazzi, basterebbe un accenno alle battaglie tra alessandristi ed averroisti, basterebbero i dibattiti a cui parteciparono con vivacità anche l'Achillini, lo Zabarella, il Nifo, il Bagolini, lo Zimara, il Piccolomini

e Simone Porzio, per dare un'idea dell'importanza di questa ultima fase, chiusa dal Cremonini.

Aristotele, in questi secoli, trionfava a Padova. I Gesuiti, che avrebbero propugnato l'Aristotele di San Tommaso, erano stati con la forza costretti al silenzio; e, come all'Università di Bologna, così anche allo Studio padovano celebrava le sue vittorie l'Aristotele di Alessandro di Afrodisia e di Averroè.

« Padova — dice il Mabilleau — era divenuta, di buon'ora, l'asilo del peripatetismo. Già nel secolo XIV Petrarca si lamentava perchè Aristotele vi era studiato con maggior deferenza che non i Padri della Chiesa. L'opposizione dei neoplatonici non aveva fatto che confermare questa specie di culto, che era divenuto come il segno distintivo dell'Università. È a Padova ed a Venezia che tutti i riformatori, da Lorenzo Valla e Patrizzi fino a Campanella, Vanini e Galileo, erano andati a cercare armi contro il peripatetismo invecchiato. È a Venezia che Persio, discepolo di Telesio, questo Ramus d'Italia, era venuto nel 1575 a sostenere la famosa disputa contro la dottrina di Aristotele, che conteneva l'esame di duemila proposizioni e durò tre giorni. Egli non aveva osato entrare in Padova, temendo una sommossa, e tuttavia la sua vita si era trovata in pericolo. Melchior Cano poteva allora scrivere senza tema d'essere contradetto: — Habent Aristotelem pro Christo, Averroem pro S. Petro, Alexandrum pro S. Paulo ».

***

Positivisti ed idealisti moderni hanno analizzato le dottrine dei pensatori padovani della Rinascenza, che, per gli uni e per gli altri, hanno una grande importanza ed un'indole immanentistica.

Già abbiamo riferito in uno dei primi capitoli il giudizio che Roberto Ardigò dava del Pomponazzi. Accenneremo ora alla valutazione proposta da Francesco Fiorentino.

Questi, sia nelle teorie comuni, come nelle divergenze tra il commento arabo ed il commento greco, indica un'unica nota ispiratrice: l'avviamento all'immanenza.

V'era, innanzi tutto, un nucleo di dottrine, ammesso dalle due tendenze rivali.

a) Alessandristi ed Averroisti erano concordi nell'impugnare l'immortalità dell'anima, « gli Averroisti — dice il Fiorentino — perchè l'intelletto unico, al quale solo appartiene l'immortalità, non è forma di nessun individuo in particolare, ma forma esteriore la quale assiste l'uomo nella funzione dell'intendere, finchè la immaginativa dura e non più; sicchè disciolto l'organismo, e quindi la sensibilità e l'immaginazione, ogni atto intellettivo viene a mancare, e perciò a mancare anche la personalità dell'individuo umano: gli Alessandristi poi, perchè, mancando l'organismo, deve altresì mancare per necessità la forma che vi è collegata. Il principio di questi ultimi è formolato così: non c'è intendimento senza fantasma, nè fantasma senza organi. Le due opinioni erano entrambe in reciso contrasto con la credenza religiosa dell'immortalità, e perciò furono ugualmente condannate dal Concilio lateranense il 1513 ».

b) Gli uni e gli altri negavano la libertà umana: gli Averroisti perchè non l'uomo, ma l'intelletto separato, Dio, è libero; gli Alessandristi — a differenza di Alessandro di Afrodisia, fautore della libertà — perchè la parte razionale dell'anima è collegata essenzialmente alle condizioni animali e necessitata come queste ultime.

c) La Provvidenza, pure, nelle due scuole era resa inutile ed inconcepibile, in relazione all'attività umana ed alla storia. Era Dio nell'uomo o la natura che svolgevano la loro attività e creavano la loro storia, non l'uomo libero sotto le ali divine.

d) Finalmente, dall'una e dall'altra parte, si ricorreva alla teoria delle *due verità*. Si cominciò a dire da questi filosofi che essi non parlavano a nome loro, non professavano una teoria propria, ma commentavano solo la dottrina di Aristotele. Poi si proseguì e si distinse la coscienza religiosa dalla scienza. Come cristiano, credo; come filosofo, nego. In nome della fede, ammetto; in nome della ragione, rifiuto. La religione mi insegna l'immortalità dell'anima ed io, come credente, assento; la filosofia mi dimostra che l'anima muore col corpo ed io, come studioso, non posso rifiutare il mio assenso.

Anche qui, *dal lato negativo*, v'era perfetto accordo nella lotta contro l'aristotelismo cristiano, contro le tesi della metafisica medievale e della filosofia scolastica.

Non mancavano punti di dissidio fra alessandristi ed averroisti, e punti non certo indifferenti, che ci spiegano la vivacità delle dispute e la passione di quei dibattiti.

La radice del dissenso, secondo il Fiorentino, è da ricercarsi nella stessa dottrina aristotelica, poichè — egli dice — « Aristotele lasciò in retaggio ai suoi successori i semi donde potevano germinare le più opposte sentenze: da una banda il divino nel mondo, dall'altra fuori del mondo; l'intelletto come sviluppo, e l'intelletto come separato »: ed i suoi seguaci svolsero or l'uno, or l'altro di questi germi.

Alessandro d'Afrodisia, come nota lo Zeller, volle scostarsi il più che gli fosse possibile dal Trascendente, per ricondurre i fenomeni alle cause proprie e naturali. Dei due termini dei dualismi aristotelici, — Dio e mondo, anima e corpo, materia e forma, individuale e universale, — Alessandro tentò di sopprimerne uno, riducendo, o almeno inclinando a ridurre Dio al mondo, l'anima al corpo, la forma alla materia, l'universale all'individuale. Egli *umanizzava il divino*, che incontrava nello Stagirita. E nella psicologia la tendenza all'unità di processo assunse in lui una forma spiccatissima. Il suo commento incominciò a prevalere quando spuntò l'alba della Rinascenza, non solo per la scoperta dei testi greci, ma perchè « lo spirito umano, avendo intraveduto che il divino si avesse a trovare nel mondo, o almeno anche nel mondo, il commento greco doveva arridere di più a quell'occulta ansietà che sospingeva i filosofi allo scoprimento del più rilevante dei veri, cioè all'immanenza di Dio nel mondo ».

Averroè aveva seguito la strada opposta. Il *commento arabo*, infatti, *divinizzava l'umano* di Aristotele e tentava ridurre l'uomo a Dio, l'individuale all'universale, la materia alla forma, il corpo all'anima, tanto che il Ranke potè asserire che gli Arabi teosofizzarono Aristotele.

Tuttavia, la trascendenza di Averroè era ben diversa dalla trascendenza cristiana; ed anzi, — a differenza di quest'ultima, essenzialmente dualistica — tendeva essa pure al monismo, divinizzando l'uomo. Alessandro faceva scendere Dio nell'uomo; Averroè faceva ascendere l'uomo a Dio: nell'uno e nell'altro caso, si percorreva una stessa via: nel primo si andava da *a* a *b*, nel secondo da *b* ad *a*. Nessuna meraviglia, quindi, se, per i filosofi moderni, sia gli Averroisti che prima

del Pomponazzi dominavano le scuole di Bologna e di Padova, come gli Alessandristi che in seguito conquistarono terreno, non rappresentino, durante il Rinascimento, se non un'unica esigenza immanentistica.

Non è il caso di discutere se in Aristotele v'era un germe di dissidio. Nel sistema aristotelico abbiamo un dualismo di atto puro e di mondo, di atto e di potenza, di forma e di materia, di anima e di corpo, di universale e di individuale, di ordine logico e di ordine ontologico. Ma, a parte i due enti increati e perciò implicanti una posizione insostenibile, ossia Dio e la materia, l'ammettere una molteplicità la quale veniva poi dallo Stagirita considerata nell'unità, non implicava lasciare ai successori, come eredità, l'obbligo di distruggere il molteplice.

Comunque, ciò che ora ci interessa è il valore storico di queste due tendenze, quali si sono esplicate nella Rinascenza.

Segnano esse davvero un orientamento verso l'immanenza?

Per rispondere a questa domanda, non occorre una disamina dettagliata di tutti i professori di quel tempo. Non solo si dividevano in due scuole, ma si suddividevano ancora in altre sottosezioni, tanto che Renan nel suo volume su *Averroès et l'Averroisme* raccomanda di non prendere alla lettera la distinzione fra alessandristi ed averroisti, poichè spesso si resta in dubbio in quale schiera classificare alcuni filosofi di questa epoca.

Noi sceglieremo due fra i più celebri pensatori d'allora: Pietro Pomponazzi e Cesare Cremonini, docente il primo dell'Università di Bologna, nonostante abbia insegnato anche allo Studio padovano e ferrarese; professore l'altro all'Università di Padova. Essi ci basteranno ad intuire lo spirito dell'aristotelismo eterodosso nella sua duplice forma.

2. — Pietro Pomponazzi

A Pietro Pomponazzi viene attribuito il merito d'aver svegliato nella coscienza speculativa del Rinascimento il problema dell'*anima*, tanto che, per opera sua, il tema dell'immortalità umana divenne il più discusso nelle varie scuole, succedendo alle ricerche di fisica, che prima interessavano a preferenza le menti.

« Un giorno, tra l'agosto e il settembre del 1516, — racconta Francesco Fiorentino nel suo volume *Pietro Pomponazzi: studi storici su la scuola bolognese e padovana del sec. XVI* — il nostro filosofo era malato (e si trovava a Bologna, dove insegnava in quell'Università).... Erangli intorno a tenergli compagnia, e a disacerbargli i dolori del morbo, parecchi discepoli, e tra gli altri un fra Gerolamo Natale di Ragusi, dell'Ordine dei predicatori. Il quale, visto che il Pomponazzi si risentiva meno del male, — Maestro, gli disse: l'altro dì, mentre esponevi il libro di Aristotele sul cielo, là dove si prova che l'ingenito e l'incorruttibile sono tutt'uno, toccasti della tesi di San Tommaso su l'immortalità degli animi, e benchè tu la tenessi per vera, nondimeno soggiungevi come non si accordasse punto ai detti di Aristotele. Ora io vorrei sapere due cose: una, qual sia il tuo proprio parere, poste da parte e rivelazioni e miracoli, e stando soltanto tra i limiti naturali; l'altra poi, che ne avesse pensato veramente Aristotele. Questo desiderio del frate raguseo, sì urbanamente manifestato al Pomponazzi, porse occasione al libro dell'immortalità dell'anima, che altri, non senza ragione, disse doversi intitolare piuttosto della mortalità ».

Il *De immortalitate animae* del Pomponazzi fece divampare l'incendio di mille polemiche, alle quali il filosofo stesso partecipò con altri scritti, con l'*Apologia* e col *Defensorium*. E non fu tanto l'Inquisizione che irritò il Peretto (come spesso lo si chiamava), per quanto a Venezia il libro fosse abbruciato; anzi, egli non mancò di esprimere il suo animo grato al

Fieschi, vice-legato pontificio, ed all'Inquisitore bolognese per la loro tolleranza e protezione; nè potè lamentarsi di Leone X; ed alla sua morte, un Cardinale, suo discepolo, Ercole Gonzaga, lo fece trasportare a Mantova e gli fece fare un monumento di bronzo. Ma furono sopratutto, con qualche frate e qualche vescovo, i filosofi di quel tempo, tomisti, averroisti, alessandristi, che scesero in campo a battagliare intorno al punto controverso.

L'argomento — lo osserva giustamente J.-Roger Charbonnel nel volume su *La pensée italienne au XVI siècle et le courant libertin* — interessava non solo la metafisica e la psicologia, ma altresì la morale e la religione. Era l'epoca « in cui si risvegliava, per le seducenti visioni dell'antichità risuscitata, una più ardente sete di godimenti ed in cui la vita terrena si ammantava di attrattive nuove »; erano gli anni — soggiunge il Fiorentino — in cui Machiavelli e Guicciardini meditavano le loro storie e compievano le loro ambascerie; non all'avvenire ultraterreno, ma all'arte, alla gioia, al piacere, alla gloria, a questo mondo presente si fissavano gli occhi. Che si doveva pensare del problema dell'anima e della sua immortalità?

Per ciò che riguarda il Pomponazzi, ci sarà facile, esponendo il suo sistema, di ridurre ogni e qualsiasi parte di esso a questo unico punto e di scorgere ivi, come in un germe, la soluzione di tutte le altre questioni filosofiche. Se, infatti, prescindiamo da alcuni trattati sopra l'*Intensio et remissio formarum* e sulla *Quaestio de actione formarum, illi de reactione annexa* e dalle *Dubitationes in IV^tum Meteorologorum Aristotelis;* se, dico, trascuriamo questi lavori del *commentatore* di Aristotele, più che del *filosofo della Rinascenza;* noi ci accorgiamo subito che tutte le vere opere filosofiche del Pomponazzi sono un esame, da diversi punti di vista, dell'identico problema. Il *De immortalitate* tratta dell'anima, delle sue operazioni, della sua natura, della sua immortalità e della sua attività morale; l'*Apologia* e il *Defensorium* polemizzano in difesa delle idee prima enunciate; il *De incantationibus* ricerca l'influsso della natura e degli astri sull'uomo e sull'anima; il *De fato, libero arbitrio, praedestinatione, providentia,* affrontano il problema della libertà umana in relazione alle forze naturali che da ogni parte ci avvincono ed in rapporto all'azione irresistibile di Dio; il trattato *De nutritione et auctione* si propone di osservare le

relazioni dell'anima col corpo. Come appare, il centro di tutte queste trattazioni è sempre *l'anima*, che il Pomponazzi studia, dicendo di esaminare quale sia la vera opinione di Aristotele, ma dichiarando subito di voler spiegare la questione conformemente alla ragione naturale, indipendentemente da ogni autorità.

Ed anche questo suo spirito di indipendenza — necessario a tenersi presente per non confondere il Pomponazzi con un noioso commentatore dei suoi tempi — è un indice del suo stato d'animo. Il Fiorentino, in un altro suo volume, *Studî e ritratti della Rinascenza*, riferendo intorno ad alcuni manoscritti pomponazziani conservati ad Arezzo, ci ha fornito prove numerose di questo spirito libero da ogni autorità. Non solo Averroè, da molti adorato, viene da lui deriso con frizzi irriverenti; ed ora lo paragonava ad un suo scolaro di Padova, impacciato per una disputa che doveva sostenere e consigliato da un suo professore — uomo lepidissimo quanto mai — a rispondere sempre ed invariabilmente all'avversario: *tuum argumentum tenet propter quia, et mea argumentatio propter quid;* ora assomigliava l'oscurità di Averroè ad un altro docente di Padova, che, lamentandosi per il suo difetto di balbettare perchè per questo nessuno poteva comprenderlo, ebbe in risposta: « Ringrazia Dio, se non t'intendono; se no, ti lapiderebbero per le sciocchezze che dici ». Non solo, nonostante i suoi dissensi, lodava ed apprezzava San Tommaso e lo poneva sopra tutti i commentatori, soggiungendo che era stato mandato da Dio, per far l'espositore. Ma persino dinnanzi al suo Alessandro di Afrodisia, che pur salutava come ingegno sovrano, non esitava a proclamare: « Grande è l'autorità di Alessandro; maggiore quella di Aristotele; massima quella della verità. *Magna est auctoritas Alexandri, maior Aristotelis, maxima vero est veritatis* ». Alla fin fine — soggiungeva — lo Stagirita fu uomo e potè ingannarsi: e lo soggiungeva dinnanzi ad una scolaresca che si scandolezzava nel sentir menomata la gloria di colui, che il Campanella definì poi il tiranno delle scuole: « Si sensus videt hoc, fatuum esset negare sensum.... Si auctoritas Aristotelis est apud vos major experimento, tenete vos ipsam. Ego non teneo Aristotelem hic, quia ipse non vidit omnia ».

Con questo carattere fiero e libero, Piero Pomponazzi scrisse i suoi lavori, che ora procurerò di riassumere.

***

A proposito dell'anima, regnavano ai tempi del Peretto diverse dottrine, che egli stesso richiama nella prima parte del suo *De immortalitate*, e che si proponevano di spiegare come mai l'uomo sia composto di corpo e di anima e come l'anima a sua volta sia insieme sensitiva ed intellettiva.

1. — V'era, innanzi tutto, la corrente *averroistica*, alla quale già abbiamo accennato, che divideva l'anima in due parti: l'una mortale e moltiplicata secondo gli individui, l'altra immortale ed unica per tutta la specie umana. Era stata la sentenza di Temistio e di Averroè; ed era l'opinione propugnata dalle scuole di Bologna e di Padova, prima che il Pomponazzi facesse prevalere il commento greco. Il maestro del Pomponazzi, Pietro Trapolino, Alessandro Achillini ed Agostino Nifo, venivano riguardati come i rappresentanti più valenti dell'interpretazione araba.

Questi averroisti — riassumo dal Fiorentino — distinguevano nell'uomo due forme: la *forma informans* e la *forma assistens*. La forma informante dà all'uomo il suo essere proprio, la sua differenza specifica; la forma assistente sopravviene all'essere già costituito e vi aggiunge un'operazione alla quale l'essere aveva una *naturalis potestas*, verso la quale cioè era in potenza, ma che non avrebbe potuto attuare anche con tutte le sue forze.

Per portare qualche similitudine allora usata, in una nave guidata da un abile nocchiero, noi distinguiamo la forma della nave, che fa sì che essa sia una nave e non qualcosa d'altro, che le dà questa e non un'altra figura, che la fa *capace*, ossia *in potenza* ad affrontare le onde del mare. Perchè, però, solchi queste onde, occorre la direzione del nocchiero, il quale non è la nave, non è la *forma informas*, ma è la *forma assistens*, che produce l'*atto* del navigare. Così nell'uomo noi abbiamo la forma informante, che ci costituisce nel nostro essere e che è differente dalle anime dei bruti. Ecco la nave, pronta a lanciarsi nell'oceano infinito del pensiero, in potenza a pensare, dotata di quella *virtus cogitativa*, ossia d'una capacità al pensiero, in cui è riposta la differenza specifica dell'uomo. Perchè, però, l'uomo pensi davvero e passi

dalla potenza all'atto, occorre il nocchiero, l'intelletto, la *forma assistens*. L'anima — diceva il Nifo con un'altra similitudine — è come il martello, che vien mosso dall'intelletto.

L'essenza, adunque, dell'*anima umana* e dell'*intelletto* è diversa; nell'atto conoscitivo avviene la loro unione. E quando l'organismo si sfascia, quando sopravviene la morte, quando il martello si rompe e la nave affonda, l'anima umana perisce, ma l'intelletto resta: muoiono le varie anime, moltiplicate secondo il numero degli individui; resta l'intelletto, unico per tutti gli uomini.

Se tutti gli averroisti eran d'accordo su questi principî, quando, invece, si trattava di definire cos'è l'*intelletto*, si dividevano in varie categorie e si suddividevano senza posa. Alcuni asserivano che l'unico intelletto è Dio; e mentre l'anima rampolla dalla potenza della materia, l'intelletto ci viene dal di fuori. Altri sostenevano che Dio avesse creato un'*unica anima intellettiva*, un unico intelletto esterno e comune a tutti. Altri ancora ammettevano un unico intelletto divino e molte anime intellettive dedotte dalla potenza materiale. Nè mancavano coloro, che, rimescolando insieme le varie opinioni, creavano sistemi tali di una limpidezza molto discutibile e di un gusto abbastanza curioso. Un commentatore, il Nifo, combatteva con ben 27 argomenti l'opinione del Suggerio, per il quale l'anima intellettiva era un risultato di due mezze anime: cioè della parte sensitiva e dell'intelletto; del resto, era pronto anche a cambiare parere ed a passare dall'averroismo alla dottrina delle due mezze anime, da lui prima colpita con 27 pugnalate; e poi mutava sistema diverse volte ancora, per prendere, infine, posizione contro il Pomponazzi, con tale confusionismo di idee, da sentirsi rispondere così: Il libro del Nifo è *involutorio;* non c'è sentenza che combaci con un'altra; i confessori farebbero bene a ordinarne la lettura come la più aspra delle penitenze; per accontentare tutti e per esporre ragioni che fossero di soddisfazione a tutte le scuole, egli ha imitato un astrologo di Parigi, che in una piazza prediceva pioggia per il giorno appresso ed, in un'altra, sereno, tanto per non sbagliare mai e per guadagnarsi credito d'indovino veritiero, almeno presso alcuni. Ed è da notarsi che questo stesso Nifo, allora riguardato in Italia come un oracolo, nel *De immortalitate animi libellus* scritto contro il Pomponazzi,

insieme ad ottime tesi tomistiche ed a teorie d'altro genere, non scompagnate da millanterie (nella dedica, ad esempio, dice a papa Leone X che dal duello col Pomponazzi egli non si ritrarrà, se non quando uno dei due cadrà vinto), non esita a dedicare una dozzina di capitoli a questi problemi: come l'anima si separa dal corpo e se nel dipartirsene se ne accorge o se invece se ne va mogia mogia e sbalordita; e che via prende, se cioè piega a destra o a sinistra, se tende all'insù o all'ingiù, e simili vuotaggini, che il Pulci derideva in un sonetto.

Il Pomponazzi, nel *De immortalitate*, fu molto severo contro l'averroismo: « Quicumque eam opinionem (Averrois) imaginatur, ipse est fortissimae imaginationis, credoque pictores numquam pulchrius monstrum hoc monstro pinxisse ». L'intelletto separato, questa immaginazione mostruosa d'una robustissima fantasia, nè risponde alla mente d'Aristotele, nè è in modo alcuno intelligibile. Per Aristotele, il pensiero nostro è legato alla fantasia; nessun atto intellettuale senza immagini, senza fantasmi; se il nostro intelletto fosse l'intelletto separato, non dipenderebbe nella sua attività dalla fantasia: poichè *operatio sequitur esse:* tanto più che per Aristotele l'anima nostra è forma del corpo e non può slegarsi dal corpo, sia che il corpo le occorra come subbietto, come nel sentire, sia che le serva solo di oggetto, come nell'intendere.

Esaminando, poi, la tesi in se stessa, come mai è concepibile un intelletto unico, che abbia contemporaneamente due modi d'intendere: uno, riguardante l'intellezione eterna ed unica per tutti gli uomini, l'altro, una intellezione particolare e temporanea, diversa secondo i tempi e gli individui? Perciò, « ridiculum videtur dicere, animam intellectivam, quae est una potentia, numero duos habere modos intelligendi, scilicet et dependentem, et independentem a corpore. Sic enim duo *esse* videtur habere ».

2.° — La seconda corrente era quella *platonica*, che divide l'anima in due parti, l'anima sensitiva e l'intellettiva, ed unisce la prima alla seconda, con la relazione che c'è tra il mosso ed il motore.

È una teoria, questa, osserva il Pomponazzi, che rompe l'unità attestataci dalla coscienza. Uno stesso *io* sente ed intende; il che sarebbe assurdo, se l'anima fosse nel corpo, come un prigioniero in un carcere: « si altera esset essentia

qua sentio et qua intelligo, quo igitur modo fieri possit ut idem qui sentio, sim ille qui intelligo? Hoc videtur experimento contradicere ». Ed il Pomponazzi portava il paragone del carro e dei buoi: nella sentenza platonica, « anima et corpus non maiorem haberent unitatem, quam boves et plaustrum ». Fin qui, egli era d'accordo, almeno in moltissime critiche, col commento latino e con San Tommaso, le cui dottrine espone poi, per discuterle e per rifiutarne qualcuna.

3. — La concezione tomistica intorno all'anima — e qui io mi permetto di discostarmi dal *De immortalitate* per poter meglio tratteggiare a grandi linee il pensiero dell'Aquinate — può essere riassunta a questo modo:

a) *Unità sostanziale dell'uomo.* — In ogni uomo vi sono fenomeni diversissimi, d'ordine vegetativo (nutrizione, riproduzione), d'ordine sensitivo (sensazioni, locomozione), d'ordine soprasensibile (intellezioni, volizioni). Tale molteplicità non può essere riguardata, secondo San Tommaso, come uno scorrere incessante di fenomeni: il fenomenismo psicologico a lui sembrava assurdo. Se vi sono fatti d'ordine vegetativo, sensitivo, intellettivo, c'è qualcuno che vegeta, che sente, che intende. C'è un'unità in quella molteplicità; c'è un *io*, un centro di riferimento di tutti quei fenomeni; la materia e lo spirito, il corpo e l'anima formano con la loro unione *una* sostanza, *una* natura, *una* persona. Non vi sono in noi due o più esseri completi, la sostanza corporale e l'anima ragionevole, connessi *accidentalmente;* ma c'è un composto umano, un'unione sostanziale, vale a dire un unico tutto che è il soggetto di inerenza dei vari fenomeni (sostanza), un unico principio primo ed interno di passione e di azione (natura), un soggetto individuale completo, dotato di ragione (persona).

La prova fondamentale di questa tesi San Tommaso la enunciava sinteticamente così: *Idem ipse homo est qui percipit se intelligere et sentire.* Non si può dire — soggiunge nel *De anima* — che il navigante e la sua nave pensano; e parimenti se il corpo e l'anima fossero due sostanze, unite solo accidentalmente, non si potrebbe dire che Socrate pensa, ma si dovrebbe dire: l'intelletto pensa. Noi constatiamo invece che è l'unico io che pensa, che vuole, che sente, che si nutre; c'è nel succedersi dei fenomeni nostri un principio interno, permanente, un principio di finalità interiore che orienta tutta l'attività

umana verso un soggetto; c'è un unico individuo, composto di anima e di corpo, al quale ineriscono tutti i fenomeni sopra elencati. Dalla molteplicità noi siamo passati all'unità, e ad una unità sostanziale.

b) *L'anima è la forma sostanziale del corpo.* — Se l'unità sostanziale dell'uomo in una dualità di elementi consostanziali ed in una molteplicità di fenomeni accidentali, è il fatto della nostra natura e l'affermazione indiscutibile della coscienza, ne segue che in noi l'anima ragionevole è la forma sostanziale del corpo umano. In altre parole, il corpo umano non ha una sussistenza propria; è l'anima ragionevole che dà la ragione, la sensibilità, la vita, la corporeità, l'essere. Perchè ci sia unione sostanziale, occorre che ci sia un principio unico, che spieghi il molteplice; altrimenti vi sarebbero sempre due o più esseri, mai un unico essere. L'anima e il corpo sono un solo essere; l'anima non è semplicemente la causa motrice dell'organismo, ma è il primo principio delle forze di cui quello è dotato. Come in ogni corpo la materia prima e la forma sostanziale ci dànno un unico ente, e come questo ente è quello che è per ragione della forma, così nell'uomo l'anima e il corpo costituiscono un unico soggetto, che è quello che è per ragione dell'anima.

Quest'anima, principio d'unità, non ha parti, è semplice: perciò è in tutto il corpo: « est tota in toto corpore » e tutta nelle singole parti del corpo: « tota in singulis partibus corporis », per quanto non in tutte le parti dell'organismo dispieghi in modo eguale la sua potenza: « Anima est tota in qualibet parte corporis secundum totalitatem essentiae, sed non secundum totalitatem virtutis ».

Inoltre, se essa comunica al corpo l'essere, la corporeità, la vita, la sensibilità, deve contenere in sè le perfezioni e l'energia vitale di queste forme inferiori: della corporeità, come una forma del regno minerale; della vita vegetativa, come una forma del regno vegetale; della vita sensitiva, come un'anima di un bruto. Tutto questo non esaurisce la sua potenzialità; poichè l'anima umana ha inoltre operazioni incomunicabili al corpo; il pensiero e la volontà: è l'anima ragionevole — nota San Tommaso nel *De unitate intellectus contra Averroistas* — che è forma del corpo, ma l'intelligenza e la volontà non lo sono. In altre parole: vi sono, nell'anima umana, operazioni spirituali, delle quali la materia non è il soggetto, per quanto ne sia l'oggetto.

L'oggetto conosciuto sarà materiale, ad esempio; ma il soggetto conoscente non è il corpo, ma l'anima, quell'anima stessa *che è* forma del corpo.

Ecco quindi sorgere il problema della cognizione umana, della sua natura e conseguentemente della spiritualità dell'anima nostra.

c) L'anima nostra è spirituale, ossia è capace di agire e di esistere senza la materia e senza l'organo corporale. — Per comprendere una tale conclusione tomistica, è indispensabile seguire il processo dimostrativo, seguito dalla Scolastica medievale in questo punto.

La nostra conoscenza ha per punto di partenza l'esperienza sensibile. Io vedo un oggetto; colgo un gruppo di fenomeni multipli e variabili. Ecco il primo passo. È la materia sensibile, individuale, che produce in me delle sensazioni, delle percezioni, delle immagini.

Sensazioni, percezioni, immagini non mi rappresentano mai se non fenomeni giustapposti. Il mio intelletto allora interviene e chiede *la ragione di essere* di questa molteplicità, perchè solo allora diverranno intelligibili i diversi elementi sensibili. Il passaggio dal senso all'intelligenza è tutto qui: il pappagallo vede un orologio, ha delle sensazioni, percezioni ed immagini, che anch'io posso avere: ma l'*immagine* del pappagallo è essenzialmente diversa dell'*idea* che io ho dell'orologio. L'idea consiste nel cogliere nel movimento di questa macchina — come egregiamente si esprime il Garrigou-Lagrange nel suo volume su *Dieu, son existence et sa nature* — la ragione di essere di tutti i fenomeni sensibili compresi sotto il nome di orologio.

Noi, adunque, partiamo dal fantasma: «nihil sine phantasmate intelligit anima», diceva San Tommaso. Allora nel fantasma l'intelligenza *intus legit*, penetra nell'intimità delle cose e ne afferra la *ratio intima*, il *quod quid est*. Dapprima, la nostra intelligenza non è in atto, ma in potenza; essa è chiamata perciò da Aristotele e dall'Aquinate: *νοῦς δυναμικός, intellectus possibilis;* è una potenza passiva, recettiva. Essa passa in atto, ossia intende, quando viene in contatto coll'esperienza sensibile. Ma non sono i sensi, gli oggetti sensibili, che possono mettersi in contatto con l'intelligenza; è l'intelligenza stessa, l'*intellectus activus, ποιητικόν*, che, vera forza astrattiva, imma-

teriale, agisce sul fantasma, prescinde dalle note individuali, rende intelligibile l'oggetto, forma la specie intelligibile, che fa passare l'intelletto dalla potenza all'atto, dice a se stesso ciò che la cosa è, gli fa pronunciare il *verbum mentis*, lo conduce in altre parole all'atto dell'intellezione.

Questo atto è spirituale. Vale a dire: dipende, sì, *estrinsecamente* dalla materia, in quanto è partito dalla sensazione e dal fantasma; ma *intrinsecamente* è da essa indipendente. È, sì, un'azione che ha per *oggetto* un'immagine sensibile, ma per *soggetto* ha non il senso, ma una facoltà immateriale, trattandosi d'una azione immateriale. L'intelletto dipende, quindi, dal senso, *obiective*, in quanto cioè il senso gli dà la materia dell'intellezione; ma è indipendente dal senso *subiective*, perchè esso non è senso o organo sensibile. L'anima nostra, essendo sostanzialmente unita ad un corpo, e perciò alle facoltà sensibili, trova per oggetto di conoscenza la materia sensibile e individuale, ma conosce quest'ultima con un atto che non è materiale; le sue nozioni sono un *sensibile per accidens*, ossia, per le circostanze che accompagnano la nostra cognizione, ma sono un *intelligibile per sè*, ci dànno cioè nozioni che non sono confondibili con la materia, ma spiegano la materia stessa.

Insomma: assurgere alla *ragion d'essere* delle cose, sia pure materiali, è un atto spirituale, che la materia non può compiere, ma che al contrario ha tutti i caratteri opposti alla materia. Ed è su questo terreno e con questa tattica, che la psicologia tomistica dava battaglia e ragionava a questa maniera: l'anima nostra ha delle operazioni intrinsecamente spirituali; dunque è spirituale, perchè la natura d'un essere la deduciamo dal suo modo di agire. E per provare la spiritualità delle operazioni dell'anima, osservava il processo intellettivo, l'astrazione, la riflessione, la volontà nostra, gli atti liberi e via discorrendo.

Da un lato, adunque, San Tommaso sosteneva che senza fantasmi non si può intendere; che il cervello è l'organo necessario per la formazione dei fantasmi; che uno sconcerto nel cervello origina uno sconcerto nei fantasmi, ossia nella materia dell'intellezione e perciò nell'attività intellettiva, alla guisa stessa — commenta il Fell nel suo pregevole studio sull'*Immortalità dell'anima umana* — che un temporale o interni disturbi del telegrafo possono confondere interamente il contenuto d'un telegramma. Ma con tutto questo affermava la spiritualità

dell'anima nostra, del principio immateriale, semplice, inesteso, che non consta di parti nè è divisibile, e da cui procede il pensiero e la volizione.

d) Questo principio — l'anima spirituale — che è cosciente e padrone di sè, è distinto dai principî sussistenti simili, dalle altre anime. *Non c'è un intelletto unico*, come pretendevano gli Averroisti, contro i quali San Tommaso scrisse il famoso opuscolo citato, portando molte ragioni e fra le altre questa, accennata anche nella *Somma Teologica:* « Intellectum esse unum omnium hominum omnino est impossibile.... Si unus intellectus esset omnium hominum, non posset diversificari actio intellectualis mea et tua respectu eiusdem intelligibilis: esset tantum una intellectio ». Inoltre è evidente che le anime sono distinte dall'Assoluto, poichè nell'Assoluto non si può dare molteplicità, nè divenire. È, anzi, dall'Assoluto che le anime umane vengono create, poichè non possono essere generate dai parenti: esse cominciano col corpo per creazione.

e) *Finalmente, l'anima umana è immortale.* — Essa, abbiamo detto, è spirituale, ossia è una forma diversa dalle forme sostanziali inferiori, le quali non possono esistere se non in unione intrinseca con la materia, di cui sono forme. L'anima nostra è per sè sussistente: essa — osserva San Tommaso nel *De unitate intellectus* — è « illa forma per cuius esse est compositum, et non ipsa per esse compositi ». Perciò è incorruttibile. Quando si distrugge il corpo, resta: non può perire per ragioni di intrinseca decomposizione, perchè non ha parti (non est corruptibilis per se); e nemmeno per causa di influssi esteriori, perchè nè Dio la vuole distruggere, nè la materia può annientare lo spirito. E neppure può mutarsi in un altro essere, perchè ogni mutazione importa una parte che resta ed una parte che cambia; e l'anima non avendo parti, non può mutare.

L'immortalità dell'anima è, quindi, per San Tommaso una conseguenza della sua spiritualità, e non dev'essere confusa con l'uso che l'anima avrà nell'altra vita delle sue facoltà.

Anche però a questo secondo problema, egli rispondeva che l'anima non resterà inoperosa. Separata dal corpo, non ha più per oggetto, per materia della conoscenza, il fantasma; ma ciò non significa che nulla possa comprendere. La vita cosciente, la conoscenza anche in questa vita procedeva non dalla materia, dal fantasma, dall'immagine sensibile, ma da

lei; privata della materia, non perde la sua coscienza, ma la rafforza. Prescindendo dalle altre conoscenze e dai ricordi, avrà se stessa e Dio per oggetto, coi conseguenti atti di amore o di odio. Separata dal corpo, l'anima evidentemente si trova in uno stato diverso e la sua attività si cambierà in conformità alla nuova condizione; la sua vita psichica si trova perfettamente libera dalle condizioni materiali; le sue idee non si troveranno più collegate con le rappresentazioni sensibili e con l'immaginazione; e così si ripeta della volontà per ciò che riguarda gli eccitamenti sensibili. L'intelligenza è ben lungi dall'essere una facoltà della materia ed è strano — per chi ammette che l'atto di intendere è intrinsecamente spirituale — credere che l'anima perda l'intelligenza proprio quando abbandona la materia, che non era affatto causa della sua intelligenza. Nè si obbietti che in questa vita non c'è intellezione senza fantasma; il fantasma è la materia della cognizione, non la cognizione stessa, come gli oggetti sono materia della visione, non la visione; e tolto il cervello, non è detto che l'anima non possa avere in sè, nelle specie intelligibili, in Dio un altro obbietto di conoscenza.

Il Pomponazzi, accennate le conclusioni dell'Aquinate, ne critica alcune, specialmente l'ultima della immortalità.

Secondo il suo giudizio, vi sono bensì nell'anima nostra operazioni che depongono in favore dell'immortalità, ma ve ne sono altre che accennano alla mortalità; ed, anzi, queste ultime sono in maggior numero delle prime. Il nostro intelletto è così neboloso, che « vixque sit umbra intellectus »; molti, poi, sono gli uomini che si abbrutiscono, pochi quelli che si innalzano.

Come appare, l'inizio della critica era ben superficiale, perchè l'argomentazione tomistica non si riduceva a porre sui piatti della bilancia le prove favorevoli e contrarie; e nulla aveva a che fare con la vita animalesca di alcuni uomini, che, invece della ragione, seguono il senso.

Il Pomponazzi, però, non si è fermato qui; ma è ricorso ad altre obbiezioni:

a) Se il *principium individuationis* è la materia, non è forse vero che quando l'anima si separa dal corpo, perde l'individualità?

b) Inoltre, l'anima separata dovrebbe intendere senza

fantasmi; invece, in questa vita nessun pensiero si dà, senza fantasmi. «Diversi modi operandi, scilicet per phantasmata et sine phantasmate, videntur arguere diversitatem essentiae»; bisognerebbe ammettere, cioè, che l'anima separata non è più quella che era unita al corpo.

c) Se l'anima non può pensare senza fantasma, quando il corpo è disciolto, non essendovi più fantasmi, o l'anima si corromperà con la corruzione dell'organismo, o, se gli sopravvivrà, non avrà modo di pensare, ossia mancherà di ogni operazione, ossia sarà incosciente e morta.

d) Il modo separato di essere non è comprovato da ragione nè da esperimento, «sed sola voluntate positus»; è una arbitraria supposizione e nulla più.

Queste obbiezioni non hanno un grande valore contro la dottrina tomistica; in San Tommaso erano preventivamente contemplate, dibattute e risolte.

a) Il *principium individuationis* non significava per San Tommaso l'entità, la natura d'una cosa; ma il motivo per cui possono esistere *molti* esseri della *stessa* specie; questo motivo egli non lo scorgeva negli accidenti, incapaci a spiegare una moltiplicazione sostanziale, e nemmeno nella forma, perchè essa è eguale in tutti gli individui della medesima specie; perciò assegnava il compito alla materia. — L'anima, separata dal corpo, è quello che è, sostanza sussistente, nè perde il suo grado di entità, nè la sua natura. Essa conserva l'*attitudine*, la *capacità*, ad informare il corpo, ma questo non in quanto è spirituale, ma in quanto *eminenter* contiene le forme inferiori. Essa, quindi, non perde allora il suo essere di spirito; cessa solo l'*atto*, l'attuazione di una sua proprietà; e, nel caso della risurrezione dei corpi, anche questa attitudine ritorna ad attuarsi.

b) L'intendere in questa vita mediante i fantasmi e nell'altra senza l'aiuto di questi, non implica una diversità di essenza, ma solo una differenza di operazione, spiegata nel primo caso dall'unione sostanziale con la materia, nel secondo dalla separazione dal corpo. Non è lo spirito che muta nella sua natura; ma sono le condizioni in cui egli opera.

c) L'anima in questa vita non può pensare senza fantasmi, ma solo perchè il fantasma è l'unica materia, l'unico oggetto oggi possibile di cognizione; non già perchè l'intelletto

sia una facoltà organica. C'è una dipendenza estrinseca, non intrinseca fra l'anima e la materia. Cessando questa dipendenza, l'anima non dipende neppure estrinsecamente dal corpo e perciò intende meglio, e non viene ad essere gettata nel tenebroso abisso dell'incoscienza.

d) A torto, finalmente, il Pomponazzi accusa la tesi dell'immortalità di arbitraria supposizione. Essa è una deduzione dello studio dell'anima, basato sui fatti e sulla ragione.

Del resto, il Pomponazzi stesso cercò di rafforzare il suo attacco al tomismo, con l'esposizione della sua dottrina, che ora dobbiamo riassumere.

Le teorie del *De immortalitate* non hanno certamente una grande profondità.

C'è una gradazione negli esseri: vi sono esseri *eterni*, esseri *perituri*, esseri che *partecipano delle cose caduche ed alle cose immortali*.

Così vi sono tre specie di anime: le *intelligenze separate* (come quello degli astri), che colgono le cose immateriali senza bisogno di organi; le *anime dei bruti*, che hanno bisogno della materia, come soggetto delle loro operazioni e come oggetto ad un tempo; le *anime umane*, che hanno bisogno della materia come oggetto della cognizione, ma non come di subietto.

Nelle anime umane, poi, si distinguono tre intelletti: l'intelletto *speculativo*, col quale l'uomo si innalza alle cose eterne; l'intelletto *fattivo*, col quale si volge alle cose materiali e si serve di esse; l'intelletto *pratico*, col quale compie il bene ed i doveri suoi.

La conoscenza dell'anima nostra è, quindi, un qualcosa di mezzo fra la conoscenza delle intelligenze separate e dei bruti: noi non possiamo conoscere l'*universale* in sè, *simpliciter*, ma solo lo possiamo speculare nel *particolare*: « semper universale in particulari speculatur, ut unusquisque in seipso experiri potest ».

Di qual natura è questa nostra conoscenza umana?

Essa è tale, che, da una parte, è ben superiore alle virtù estese ed organiche, poichè il nostro intelletto può riflettere sopra di sè, può comprendere in modo non particolare, ma universale, può discorrere da una all'altra cosa. D'altra parte,

l'anima nostra, pur astraendo dal *questo* e dall'*ora* — ab hic et nunc — non arriva mai a liberarsene del tutto, in quanto non solo « indiget corpore ut obiecto », ma anche nelle cognizioni più astratte si forma sempre qualche idolo o fantasma corporale.

Perciò il nostro intelletto non è del tutto materiale, nè del tutto immateriale: « neque sua operatio ex toto est universalis, neque ex toto est particularis, neque ex toto subjicitur tempori, neque ex toto a tempore removetur ».

Insomma, il Pomponazzi interdice all'intelletto umano la cognizione dell'universale vero: egli — scrive il Fiorentino — « disconobbe la natura del concetto logico, al quale non seppe sollevarsi, arrestandosi a quella cognizione indeterminata, che tramezza ed ondeggia tra il singolare e l'universale, ch'ei chiama *individuo vago* e che non è nè l'immagine fantastica, nè l'idea; concezione impotente ed infeconda che contende allo spirito umano la logica ».

Di qui le sue esitazioni. Ed ecco che discorrendo delle intelligenze separate, le quali intendono senza bisogno di fantasmi e colgono l'universale, comincia ad ammetterne l'esistenza e ne nega l'influsso sull'anima nostra: poi le fa influire in una guisa inesplicabile ed oscura: poi si esprime così: « Intellectus humanus est in materia per quandam concomitantiam, et ipsum intelligere quodam modo est in materia, sed satis accidentaliter, quoniam intellectus, qua intellectus est, accidit esse in materia ». Dopo d'aver scritto questo nel *De immortalitate*, con un vero sviluppo spontaneo del pensiero suo (tale almeno è la tesi del Fiorentino contro quella sostenuta da Luigi Ferri) nell'*Apologia* soggiunge che l'intelletto può concepirsi benissimo « intra limites materiae » e può stare con la materia, non più per semplice concomitanza, ma per virtù della materia stessa: « quid igitur obstat et *ipsum intellectum, existentem materialem et extensum*, secundum quemdam altiorem gradum, quam sit cogitativa ipsa, infra tamen limites materiae, et universaliter cognoscere, et universaliter syllogizzare? ». Finalmente, nell'opuscolo *De nutritione et augmentatione*, apertamente proclama che l'anima nutritiva nell'uomo è estesa, e siccome « nutritiva anima est in sensitiva, et hae ambae in intellectiva », ne consegue che « si nutritiva est realiter extensa, aliae etiam realiter erunt extensae »: ossia, in parole chiare, anche l'intelletto è materiale.

Perciò, secondo il Fiorentino, il Pomponazzi dal *De immortalitate* al *De nutritione* ha modificato la sua opinione sulla natura dell'intelletto umano. Dapprima sosteneva che la nostra intellezione è superiore alle virtù organiche e materiali, nonostante che sia impossibile senza il fantasma; ammetteva, cioè, che l'intelletto è sostanzialmente distinto dall'organismo ed è immateriale quanto al suo essere (subjective), quantunque sia materiale quanto all'oggetto conosciuto (objective); in seguito sarebbe gradualmente arrivato alla tesi della materialità assoluta della nostra intelligenza.

Secondo Luigi Ferri, invece, e secondo Roger Charbonnel, sarebbe « più verosimile e più solidamente appoggiata sui testi » la tesi che il Pomponazzi, partito dalla concezione della materialità oggettiva e dalla immaterialità subiettiva dell'intelletto, avesse poi riguardato la questione dell'immaterialità come problema insolubile, ossia come *problema neutrum*, nella cui discussione si possono portare argomenti favorevoli e contrari che si bilanciano.

Quello che è fuori di questione, è che il Peretto nel problema della natura dell'anima, andò sempre precipitando *verso* l'abisso materialista, anche se, come vuole il Ferri, non toccò il fondo. E lo stesso si ripeta per il problema connesso dell'immortalità, che il Pomponazzi risolveva in base alla sua teorica della cognizione.

L'anima nostra, posti questi principî, è mortale o immortale?

Nel *De immortalitate* il Pomponazzi risponde con la famosa distinzione: è immortale *secundum quid*; è mortale *simpliciter*. In quanto, cioè, l'intelletto nostro, nell'oggetto della sua cognizione, non si limita alle particolarità della materia, ma le sorpassa, arrivando a concepire l'universale, sembra immortale, ossia « aliquid immortalitatis odorat »; in quanto, invece, per attingere l'universale ha bisogno degli organi che gli forniscano l'immagine, e l'universale stesso non è mai scompagnato dall'immagine particolare, è mortale.

Il problema — nel *De immortalitate* almeno — non viene risolto.

L'anima nostra — ragionava il Pomponazzi — non può pensare senza fantasma, che presuppone quella « virtus organica » che è la virtù cogitativa; quando il corpo e gli organi con la morte si sciolgono, essa non può pensare più. Non gli

pareva possibile attribuire all'anima nell'altra vita un modo diverso di conoscere, nè lo commuoveva l'aspirazione umana all'immortalità, dal momento che il nostro volere spesso desidera l'impossibile.

Sembra, quindi, che si debba affermare la mortalità dell'anima; ma d'altra parte, la conoscenza nostra, che si eleva ad un universale, sia pure imperfetto, non depone contro quella teoria, in favore dell'immortalità?

Rimettiamoci a Dio, — concludeva il Peretto — secondo il consiglio che Platone dava nei dubbî assillanti, poichè il problema dell'immortalità è un *problema neutrum*, una questione insolubile.

Se in tutta la parte critica e positiva dell'opuscolo battagliero, e sopratutto delle opere seguenti, dall'*Apologia* al *De nutritione*, v'è un pronunciato orientamente verso il materialismo, nonostante l'immortalità *secundum quid*, l'universale imperfetto e le intelligenze separate, viceversa, se si osserva l'ultima parte del *De immortalitate*, dove il Pomponazzi affrontando le varie obbiezioni possibili contro la sua dottrina, espone la sua *etica*, noi ci troviamo dinnanzi ad un'altra scena, che può sembrare ben diversa.

Se non ci aspettasse un'altra vita, se l'anima non fosse immortale, dove avrebbe la virtù il suo premio e il vizio il suo castigo? Ecco l'obbiezione, che il Pomponazzi si proponeva.

Si noti, innanzi tutto, la posizione della metafisica dell'essere a questo proposito.

Siccome dall'Essere proviene tutto ciò che esiste e perciò l'ordine che regna fra i vari esseri e fra gli esseri e l'Essere, chiunque rompe e calpesta quest'ordine, si ribella a Dio. La rottura dell'ordine è di una gravità finita; la ribellione a Dio, invece, è di una gravità *quodammodo infinita*, poichè la gravezza d'una colpa è sempre in relazione alla dignità della persona offesa, la quale, nel caso nostro, è un Essere d'una dignità infinita. È evidente, perciò, che la virtù ed il vizio hanno un premio ed una pena in se stessi; ma tale immanenza non esclude la trascendenza, ossia il premio o la pena eterna. Questo premio o pena eterna consistono essenzialmente nel possesso o nella perdita di Dio; e perciò l'operare per la speranza del cielo,

o per il timore dell'inferno, non importa nessuna servilità contrastante alla natura della virtù, quantunque sia da preferirsi colui che agisce per amore di Dio.

Il Pomponazzi ragiona diversamente. Egli osserva che il genere umano è una specie di organismo, dove ogni individuo appartiene alle diverse membra ed ha differentissimi uffici da compiere. La perfezione dell'universo esige questa varietà, la quale ci presenta anche un'unità, da ricercarsi non tanto nell'intelletto speculativo o nell'intelletto fattivo, ma nell'intelletto pratico, nella facoltà cioè di fare il bene ed il male. Il fine universale del genere umano, benchè consista nel comunicare nell'intelletto, che è la differenza essenziale dell'uomo, è più specialmente riposto nell'attuazione del bene. Partecipare alla scienza ed alle arti è utile, ma non è il fine proprio dell'uomo; fare il bene, è necessario: « quare, universalis finis generis humani est secundum quid de speculativo et factivo participare, perfecte autem de practico ».

La virtù, adunque, è l'ultimo fine dell'uomo e non abbisogna d'un premio, perchè l'ha già in se stessa, come il vizio non abbisogna di pena, perchè il vizioso si castiga da sè: « praemium essentiale virtutis est ipsamet virtus, quae hominem felicem facit;.... poena vitiosi est ipsum vitium ». Dal premio e dalla pena *essenziali* è da distinguersi il premio e la pena *accidentali* od estrinseci. Solo rispetto a questi ultimi si può dire che non ogni bene è ricompensato, nè ogni colpa punita. Ma ciò non costituisce una difficoltà, poichè non solo il premio essenziale — e così si ripeta della pena — è assai più perfetto dell'altro: ma perchè il premio estrinseco scema il pregio della virtù, come la pena accidentale diminuisce la colpa. Perciò « studiose operans, non expectans praemium aliud a virtute, longe virtuosius et magis ingenue videtur operari quam ille, qui ultra virtutem praemium aliquod expectat: quique fugit vitium ob turpitudinem vitii, non propter timorem poenae debitae pro vitio, magis laudandus videtur quam qui evitat vitium propter timorem poenae. Quare perfectius asserentes animam mortalem melius videntur salvare rationem virtutis quam asserentes ipsam immortalem. Spes namque praemii et poenae timor videntur servilitatem quandam importare, quae rationi virtutis contrariatur ».

Il breve cenno, fatto a riguardo dell'etica cristiana è suffi-

ciente per replicare alle accuse, che in questo brano il Pomponazzi rivolge ad essa; e noi vorremmo, piuttosto, chiederci qual'è la natura di questa *virtus pretium sui*.

Si ispira essa allo stoicismo? Io non lo credo. Quanto più rileggo il Pomponazzi, tanto più mi sembra che tra il preteso epicureismo di altri filosofi di quel tempo e questo preteso stoicismo vi sia, sotto differenze secondarie, un'identità di natura.

Il « praemium essentiale virtutis » consiste in ciò, che la virtù « hominem felicem facit.... Ipsa sola hominem securum facit et remotum ab omni perturbatione ». Il virtuoso nulla teme, nulla spera, non è agitato dagli eventi prosperi ed avversi, in una parola è tranquillo. Questa virtù disinteressata vuole la virtù per la propria tranquillità ed il proprio benessere.

All'opposto — continua il Pomponazzi — il vizioso ha la pena nella sua stessa colpa: « poena vitiosi est ipsum vitium », poichè la vita sua è tutt'altro che desiderabile: « vitioso omnia dissonant: nemini fidus namque ipsi sibi neque vigilans neque dormiens quiescit, diris corporis et animi cruciatibus angustiatur: vita infelicissima ». Ed anche qui non vedo che cosa Epicuro stesso potrebbe rifiutare. E neppure vedo in che cosa vi sarebbe un dissidio tra la tendenza naturalistica del Pomponazzi e questi suoi principî di etica.

La conclusione era chiara: nulla c'entra l'immortalità dell'anima con la virtù e col vizio: « sive animus mortalis sit sive immortalis, nihilominus contemnenda est mors, neque aliquo pacto declinandum est a virtute, quidquid accidat post mortem ». Il legislatore, nella sua tattica politica, può inculcare l'idea dell'immortalità, perchè gli uomini hanno tendenza al male; così usano i medici con gli ammalati, così le balie coi bambini; ma coi filosofi non è lecito ricorrere a simili finzioni. La religione, come diremo in seguito, era considerata come un mezzo pratico dal Pomponazzi.

Mi sembra superfluo seguire il Pomponazzi nelle sue polemiche, neppure con Gaspare Contarini (già discepolo suo) ed in seguito con Agostino Nifo. Sia il libro del Nifo, *De immortalitate animae libellus*, come, di conseguenza, la risposta del *Defensorium*, non hanno grande valore; un interesse vivo, invece, può suscitare il tomismo del Contarini e la *Apologia* del Pomponazzi. Non solo la serenità della forma, ma la profondità delle ragioni e la serietà del dibattito, sono meritevoli

di nota. Nessun nuovo elemento essenziale, comunque, noi troveremmo nella elevata discussione; il che potrebbe ripetersi anche dei discepoli del Pomponazzi (compreso anche Simone Porzio, che nel libro *Della mente umana* continuò la tesi della mortalità dell'anima). Un fatto, piuttosto, è da notarsi. «Nei tempi ch'eran preceduti alle polemiche del Pomponazzi — narra il Fiorentino — non v'era aristotelico il quale non tenesse dietro al commento arabo, ed averroista denotava pressochè lo stesso di peripatetico: ora, invece, sono gli alessandristi che tengono il campo; a Pisa il Porzio, il Cesalpino e Giulio Castellani; a Ferrara Vincenzo Madio, maestro di quest'ultimo; a Padova il Zabarella, il Pendasio, il Cremonini; a Bologna Girolamo Cardano, il quale sebbene non menasse buone le ragioni del Pomponazzi, le trovava però assai più conformi alla mente di Aristotele, che non le vaporose fantasticherie degli Arabi». Ed era un battagliare ardente ed incessante. Giacomo Antonio Marta lanciava contro i negatori l'Apologia dell'immortalità: vescovi e religiosi intervenivano, consci alcuni della gravità del problema, poco intelligenti altri ed appagantisi di professioni di fede senza significato. Le teorie più ridicole trovavano difensori. La virtù divina talvolta veniva insinuata nei fantasmi, talvolta ricercata fuori dello spirito. E la polemica, sviluppatasi furente durante la vita del Pomponazzi, si prolungò dopo la sua morte. Noi la possiamo impunemente trascurare, per seguire lo sviluppo del pensiero del Peretto.

Il quale, nell'estate del 1520, col suo libro *De naturalium effectuum admirandorum causis seu de incantationibus*, applicava gli stessi principî ai rapporti fra la natura e l'uomo.

Un medico mantovano gli aveva chiesto la spiegazione di alcuni fenomeni, in apparenza portentosi. Due bambini, l'uno ammalato di risipola, l'altro abbruciacchiatosi cadendo nel fuoco, eran stati risanati da un Tizio, con una semplice parola. Ad un disgraziato, cui si era conficcato un ferro, che arte di medico non era bastata a svellere, lo stesso Tizio, senza toccarlo, aveva dato salute. E simili cose meravigliose venivano da lui operate con facilità somma. Il medico consultava il Pomponazzi intorno alla natura di questi portenti. Come si spiegano? Con quale intervento? coi demoni? con la natura? con gli astri?

Il Peretto risponde nel suo libro delle Incantazioni e comincia ad escludere i demoni e gli angeli. Questi — osserva — sono puri spiriti; perciò non hanno presa sugli esseri corporali, sui quali non si può agire senza contatto. Inoltre, non possono neppure conoscere gli esseri materiali, perchè la cognizione di questi ultimi importa i sensi e gli spiriti sono sforniti di organi. Tanto meno è da sospettarsi un influsso degli esseri sensibili sugli spiriti: « Quoniam sensibilia non agunt in intellectum nostrum, nisi prius agunt in sensum...., quanto igitur ipsa materialia minus agere poterunt in intellectus penitus abstractos? » In che modo i demoni potrebbero udire le nostre parole, vedere le nostre immagini, sentire i nostri segni? E conclude questo primo punto — negativo — deridendo i demoni, che per guarire avrebbero dovuto portare con sè ampolle di unguenti e di empiastri, sacchetti ripieni di farmachi, strumenti chirurgici.

Secondo il Fiorentino, questa ragione « tagliava dalla radice ogni ingerenza del mondo invisibile e fantastico, su le forze concrete della natura ». Ma noi osserviamo che bisogna distinguere due questioni: la prima riguarda l'esistenza di puri spiriti, la seconda le relazioni che — nella tesi affermativa — i puri spiriti potrebbero avere con noi.

Il problema dell'esistenza dei puri spiriti non viene discusso dal Pomponazzi; e quanto ai rapporti fra essi e noi, le sue argomentazioni non hanno nessun valore. L'ironia e le derisioni finali sono trascurabili, perchè nessuno mai — neppure fra le coscienze più superstiziose — ha sostenuto che gli effetti portentosi, come una guarigione, siano ottenuti dagli spiriti con i procedimenti umani. A parte questo, è falso che gli spiriti non possano aver presa sulle cose corporali senza un contatto materiale, impossibile per un essere spirituale: tanto varrebbe negare un rapporto fra l'inchiostro e il pensiero, perchè il pensiero nostro è spirituale e l'inchiostro è materia! È falso anche che gli spiriti non conoscano le cose materiali perchè queste non possono agire su loro e perchè le cose materiali non si conoscono se non mediante i fantasmi sensibili: chi dice al Pomponazzi che l'*unico* modo di conoscenza sia questo? Chi lo assicura che non si dà un modo di conoscenza ben superiore per gli esseri i quali non debbono procedere nella conoscenza dai sensi alle idee? Come può dimostrare che Dio, purissimo spirito,

in cui fantasmi non vi sono di certo, non possa conoscere le cose da Lui create e conservate? Insomma, tutta l'argomentazione del Pomponazzi è originata dal fatto che egli estende a tutti gli esseri spirituali il presupposto aprioristico ed errato della sua psicologia: non si dà cognizione alcuna, se non per mezzo del fantasma!

Quanto ai fenomeni citati dal medico mantovano, il *De incantationibus* dà una spiegazione rispondente all'indole del sistema.

Molte piante e minerali — ragiona il Pomponazzi — posseggono virtù singolari e nascoste; Plinio, Galeno, Alberto Magno lo hanno provato; l'esperienza lo conferma. Orbene, tutto l'universo è compendiato nell'uomo e non c'è da stupirsi se vi sono uomini nei quali prevalga questa o quest'altra virtù, di modo che possano produrre effetti meravigliosi e tuttavia spiegabili naturalmente. « Sicut in herbis, lapidibus et animalibus inveniuntur tales et tantae diversae virtutes, ita in tota specie humana non repugnat reperiri consimiles virtutes, sic quod aliqui participent de natura unius herbae, aliqui vero alterius, et sic dicatur de caeteris ». E si aggiunga che il nostro stesso pensiero può produrre effetti straordinarî mediante gli organi corporei; il fascino, — noi diremmo oggi: la suggestione, — l'influsso di alcuni su nature deboli, ne sono un esempio.

Nell'uomo stesso, del resto, si trova la ragione di moltissimi miracoli. L'*ignoranza*, innanzi tutto, fa passare per portenti e stregonerie fatti prodotti da cause naturali, che gli scrocconi, abusando della deficienza intellettuale del volgo, applicano, meritandosi poi la fama di santi. L'*impostura* e l'abilità truffatrice di certi prestidigitatori esplicano altri fatti, frutto di finzioni e di imbrogli; ed il Peretto conferma tutto ciò con episodî esilaranti. La *fantasia popolare*, infine, esagera le cose e di un avvenimento naturale fa un miracolo.

A tutto questo il Peretto aggiunge la sua teoria sull'influsso degli astri: le virtù portentose, diffuse largamente nelle pietre, nelle erbe e negli animali, si raccolgono più potentemente negli astri; e di là ripiovono con arcano influsso sulle anime umane. Un'anima è più o meno eccellente, secondo che è stata generata in congiunture più o meno propizie degli astri; le arti, le scienze, le religioni (il Peretto fa un'eccezione per il

Cristianesimo, come anche nella questione dei miracoli, eccettuava dalla sua condanna quelli riconosciuti dall'autorità della Chiesa, « quae Spiritu Sancto et verbo Dei regulatur »), tutti gli istituti umani sorgono e tramontano per influsso degli astri. La divinazione degli astrologhi — quando non sono ciarlatani — è da apprezzarsi e si avvera. Ed il vate che canta, preso dall'estro poetico, è dagli astri influenzato.

Non aveva tutti i torti il Pomponazzi — specialmente ai suoi tempi — di appellarsi alla fantasia, all'ignoranza, alla turlupinatura, per spiegare certi pretesi portenti: ma ciò significa forse che siano impossibili o che non si diano veri miracoli? Il fatto delle monete false distrugge l'esistenza delle monete vere? Il miracolo è un problema connesso con l'altro dell'esistenza di Dio. Se esiste l'Essere, dal quale dipendono tutti gli esseri e che a sua volta non dipende da questi, il miracolo è possibile e conoscibile: altrimenti è un non senso. Questo è il punto centrale: tutte le altre sono osservazioni secondarie, che nulla significano, cominciando da quella delle virtù occulte: poichè è bensì vero che io non conosco tutte le forze della natura, ma so che cosa queste forze non possono produrre assolutamente; io non conosco, ad esempio tutte le virtualità nascoste di un individuo: so però che con una semplice parola egli non può crearmi il Mosè di Michelangelo nè dare la vista ad un cieco dalla nascita.

Nell'altra sua opera *De fato, libero arbitrio, praedestinatione, providentia Dei*, il Pomponazzi affronta il problema dell'umana libertà in rapporto sia alle forze della natura, sia all'azione di Dio. Egli si propone di risolvere il conflitto, che pare sorga — per usare le espressioni del Fiorentino — tra *coscienza* e *scienza*, e tra *coscienza* e *fede*. La coscienza sembra attestarci la signoria nostra sulle nostre azioni e la libertà del volere; la scienza sembra che con la necessità delle forze naturali la neghi; la fede con la dottrina della azione divina e della divina predestinazione sembra sopprimerla. Come si esce da questo imbroglio?

Quanto al primo problema — le relazioni fra la libertà umana e le forze della natura — gli stoici avevano proclamato la inesorabilità del fato, mentre Alessandro di Afrodisia tendeva

verso una libertà concepita come assoluta indeterminatezza e vuota determinabilità.

Questa seconda tesi non piace, nonostante le sue simpatie vivissime per il commento greco, al Pomponazzi, il quale tra la necessità e la libertà preferisce una soluzione intermedia.

Egli ammette con Aristotele che ogni cosa che si muove, è mossa da un altro: «omne quod movetur, ab alio movetur», ed una tale regola suprema la applica anche alla volontà. Solo una causa esterna può inclinare e far decidere il volere in un senso o in un altro. E la dipendenza dalle cause esteriori, il Pomponazzi la chiama «il fato». Noi, quindi, non possiamo determinare noi stessi; siamo determinati dagli agenti esteriori e specialmente siamo sotto l'influsso degli astri. Lo prova, dice il Pomponazzi a conferma della sua tesi, il fatto di un professore dell'Università di Padova, Pietro Leone di Spoleto, medico rinomato, che studioso di astrologia, si accorse che gli sovrastava il fato terribile di morire affogato nelle acque ed in realtà un giorno fu trovato morto in un pozzo.

Nè si obbietti il caso, la contingenza o il libero arbitrio. Il caso — replica il Peretto — non si dice se non delle cose di cui è occulta la cagione vera: è un effetto di ignoranza nostra, non di mancanza di causa. La contingenza degli eventi e delle cose significa solo che se si guarda unicamente all'effetto, questo non dice necessità; ma ciò non toglie che se si guarda alla causa, questa è necessitante: la pioggia di domani è contingente, in quanto per sè domani potrebbe piovere e non piovere: «pro tanto dicitur contingentia, quoniam die crastina poterit pluere, et possit non pluere»; ma se piove davvero, quella pioggia è necessaria: «si pluet crastina, inevitabiliter pluet.... et aliter sumere contingentia, illusio est et deceptio, saltem in rebus naturalibus». L'arbitrio, poi, non può essere concepito come una determinazione della volontà senza concorso esteriore, perchè delle cause seconde nessuna si muove, se non è mossa: la nostra è una deliberazione, sì, ma fatale. Noi ci inganniamo — si esprime chiaramente il Pomponazzi — quando ci rammarichiamo di aver operato male, quasi che avessimo potuto agire diversamente: ed il nostro rincrescimento dipende dalla illusione di chi crede che avrebbe potuto anche non fare quella cattiva azione, «cum tamen hoc minime sic sit». Tutto è fatale: ed anche il male è necessario, come è necessario il terremoto

per l'ordine dell'universo. Occorre che nella società vi siano azioni buone e malvagie: ogni cosa serve al bene del tutto. Che se si volesse ammettere il libero arbitrio, bisognerebbe concedere che la volontà libera possa deliberare di estinguere il genere umano: ed allora, distrutto l'uomo, mancherebbe la finalità delle cose generabili, ed il moto dei cieli non servirebbe più a nulla: e non esistendo i cieli, « non essent Dii. Si itaque voluntates humanae essent liberae ad modum Alexandri, Deus dedisset eis potestatem ut possent destruere Deum »!

Sembrerebbe adunque che il Pomponazzi accetti il determinismo più crudo. Ma no. Tra il fato e il libero volere autodeterminantesi, egli trova una terza cosa, poichè — scrive — vi sono tre atti della volontà: *velle, nolle et purum non velle*. C'è il volere, il non volere e l'astenersi, l'opporre alla forza dell'appetito ed alla deliberazione dell'intelletto una resistenza.

La Scolastica medievale ed il commento latino furono trascurati dal Pomponazzi in questo punto; poichè San Tommaso, ad esempio, ammette che il principio « omne quod movetur, ab alio movetur » vale anche per la volontà: la volontà nostra non può passare dalla potenza all'atto, se non mossa dal giudizio dell'intelletto: « Nil volitum quin praecognitum ». Ma questo non c'entra col problema della libertà, che è ben diverso, e che si può enunciare così: la volontà nostra, quando è mossa dall'intelletto, è mossa *necessariamente o no?* — That is the question! — E vi saranno casi in cui il motore è necessitante (ad es. il bene in generale): ed altri in cui non lo sarà.

Non è esatto neppure ciò che asserisce il Pomponazzi, quando scrive che « Aristoteles posuit voluntatem mere passivam ». No; per Aristotele la volontà era una facoltà attiva, non passiva: e poteva, perciò, sotto l'influsso dell'intelletto, sprigionare quelle intime energie libere che essa possiede.

Finalmente, non val la pena di confutare la posizione assurda scelta dal Pomponazzi. Il suo tentennare tra il *velle* e il *nolle*, e la sua opinione del *purum non velle*, non sono concepibili col fato. Se la volontà è libera di astenersi, almeno in questo non è soggetta al fato: e la piccola breccia diverrebbe logicamente un'affermazione di libertà completa.

Ciò che importa sottolineare è la mentalità materialistica del Pomponazzi, invano ricoperta da un velo trasparente. La sua è una concezione meccanicistica della libertà umana,

almeno tendenzialmente. Di Aristotele non c'è se non qualche residuo superficiale, ma manca l'anima.

Una tale impressione non è certo indebolita dalle altre pagine del Peretto, dove studia la volontà umana di fronte alla volontà divina e dove pure non rinnega il suo metodo di evitare gli estremi e di scegliere una via media, anche se essa fosse poco logica.

La sua teoria è questa. Dio non può conoscere se non gli atti di cui Egli è causa. Perciò, una delle due: o gli atti umani hanno Lui per causa, ed allora noi non siamo padroni di essi; od hanno noi per causa, ed allora Dio non li conosce. « Quomodo igitur Deus talem actum cognoscit, cum ipsius non sit causa, et nihil extra se cognoscit, nisi sit eius causa? » La risposta è che « Deus et talium actuum est causa et talium actuum quodammodo non est causa » e che « Deus in aeternitate scit futurum contingenter ac indeterminate, et in eadem aeternitate determinate. Verum non secundum idem, neque secundum eundem respectum ad idem tempus praecise ». Di tali risposte — osserva il Fiorentino — egli stesso dovea sentirsi poco soddisfatto.

Venendo, poi, alla predestinazione, alla domanda se gli uomini sono predestinati da Dio alla salvezza o all'inferno, il Pomponazzi risponde che bisogna distinguere la beatitudine soprannaturale dalla beatitudine naturale. Questa può essere conseguita da tutti, purchè vivano conformemente alla legge naturale e molti gentili l'hanno conseguita. Per l'altra occorre distinguere ancora fra la predestinazione alla grazia e la predestinazione alla gloria. La grazia vien concessa all'uomo con consiglio eterno di Dio; la gloria richiede che gli uomini abbiano bene usata della grazia concessa.

***

Potrà forse sorprendere il tentativo del Pomponazzi per armonizzare la ragione con la fede; ma lo stupore cessa di essere giustificato, se si guarda allo stato d'animo del Peretto e di altri uomini della Rinascenza a proposito della religione.

Mentre nel Medio Evo Dio e uomo, grazia e natura, fede e ragione, teologia e filosofia, vita terrena e vita ultraterrena

venivano distinte, ma accordate, nel Rinascimento noi abbiamo il dissidio che scoppia in molte coscienze.

Uno dei segni significativi di tale situazione spirituale è *la teoria della duplice verità*, che già ai tempi di San Tommaso gli Averroisti avevano messo in voga, provocando il famoso decreto di condanna di Stefano Tempier del 7 marzo 1277: «Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates». Con Pietro d'Abano, l'instauratore dell'averroismo alla Università di Padova, un simile principio ricompare; e per tacere di altri esempi, lo Studio Padovano fu il teatro in cui esso ottenne copiosa messe di applausi. Il Cremonini — come accenneremo nel capitolo seguente — è uno dei difensori della dottrina; ma, molto tempo prima di lui, uno dei suoi predecessori, il Gianduno, come racconta Giovanni Gentile, «facendosi forte della distinzione delle due verità, non si perita di sostenere l'eternità del mondo e del movimento, la realizzazione necessaria dei possibili, l'assenza d'ogni male negli esseri eterni, l'impossibilità per Dio di creare gli esseri e di conoscere un oggetto diverso da sè, la unità sostanziale dell'intelletto non moltiplicabile secondo la moltiplicazione dei corpi. Egli vede la posizione cattolica contraria alla posizione del Commentatore; ma osserva con S. Agostino che il merito della fede consiste appunto in ciò: — Ibi cessat meritum, ubi ratio praebet experimentum. — Ciò che alla ragione apparisce impossibile, non è tale per l'onnipotenza miracolosa di Dio, in cui bisogna aver fede. — Credo melius esse, quoad salutem animarum nostrarum, assentire et simpliciter credere, quam rationibus sophisticis ea probare et rationes ex sensibus electas debiliter et minus evidenter annotare».

Talvolta la dottrina delle due verità assunse forme allegre; ed è celebre, per citare un caso, l'attitudine di Giulio Castellani, che nel suo *De humano intellectu*, distingueva il filosofare dal credere: son due cose che non c'entrano l'una con l'altra, egli diceva: nel filosofare discutiamo di cose che non ci toccano e ne parliamo quasi per diporto; quando ci volgiamo, poi, ai comandamenti di Cristo, allora sì ch'è negozio serio, trattandosi della nostra eterna beatitudine.

Il Pomponazzi, in questo punto, introdusse, innanzi tutto, la sua distinzione tra filosofia e religione, tra intelletto e vo-

lontà, tra il pensiero teoretico puro ed il dovere pratico del legislatore.

In apparenza può sembrare che nulla di nuovo vi fosse nel suo ragionamento: l'anima nostra, non potendo pensare senza fantasmi, con la morte dell'organismo, o si spegne o cessa di pensare: questo insegna la ragione di Aristotele, a differenza della Chiesa: io, dunque, come filosofo, non posso affermare l'immortalità; come cristiano, ci credo. E, peggio ancora: come cristiano, credo che ci siano angeli e demoni, operatori di miracoli e di portenti; come peripatetico, discredo ogni cosa, perchè angeli e demoni o non ci sonō, o, se ci fossero, non potrebbero operare su le cose materiali.

Ma questo atteggiamento, che non del tutto a torto il Boccalini commentava a questo modo: « benone, il Pomponazzi sia bruciato soltanto come filosofo, non come cristiano! », assume in lui uno speciale significato.

Il Pomponazzi, infatti, distingue un duplice valore: un valore *teoretico*, giudicabile soltanto dalla *ragione;* ed un valore *pratico*, proprio di un atto che vien posto per uno scopo utilitario, quantunque non abbia in sè nessun carattere di verità e sia imposto solo dalla *volontà*. Il primo è il punto di vista del filosofo; il secondo è il punto di vista del legislatore e del credente.

Il filosofo Pomponazzi, quindi, ragiona nel *Defensorium* a questo modo: « Date le premesse, se la conseguenza corre, non è in nostra facoltà dissentire dalla conclusione. Ben si può fare a meno di ragionare; ma non si può accordare l'antecedente e negare il conseguente. Tolga il cielo che ad un uomo probo, e molto più ad un cristiano, una cosa stia nel cuore ed un'altra nella bocca! Cosicchè, essendo nostro compito interpretare Aristotele, secondo che mi pare che abbia inteso di dire e non già come non ha inteso, dovrò io mentire, dicendo tutt'altro di quello che sento? Mi si dirà: se ne scandolezzano gli uditori. Ebbene, non stiano ad udirmi; ovvero, mi vietino di insegnare; ma io non voglio mentire ».

Pomponazzi, uomo pratico, ragiona diversamente: fa bene il legislatore, — proclama nel *De immortalitate* — a sancire che l'anima è immortale, perchè egli lo fa « intendens communi bono », per riguardo all'inclinazione del volgo al male; naturalmente in ciò il legislatore agisce « non curans de veritate,

sed tantum de probitate, ut inducat homines ad virtutem, neque accusandus est politicus ».

Questa distinzione — riferentesi all'altra ben rilevata dal Peretto fra *ragione* e *volontà* — non è, però, sempre eccessivamente chiara in lui. Il *De fato*, che cerca di conciliare *teoreticamente* il domma ed il dato razionale, ne è una prova. E nonostante il giudizio del Fiorentino, io confesso che dalla lettura delle opere del Pomponazzi non son riuscito a formarmi una idea precisa del suo stato d'animo.

Da un lato, abbiamo le sue tesi ricordate, le altre teorie qua e colà accennate (come, ad es., nella polemica col Nifo, dove estende il sentimento religioso a tutti gli animali) e certe sue sdegnose proteste. Famosa, fra le altre, quella che leggiamo nel *De fato* a proposito del paragone fra il filosofo e Prometeo: « Prometheus est philosophus, qui dum vult scire Dei arcana, perpetuis curis et cogitationibus roditur, non sitit, non famescit, non dormit, non expuit, ab omnibus irridetur, et tamquam stultus et sacrilegus habetur, ab inquisitoribus prosequitur, fit spectaculum vulgi ».

Contro tutto questo, poco certamente, o nulla, significano le frequenti professioni di fede amplissime del Pomponazzi. Nel *De incantationibus*, ad esempio, dopo le sue teorie sul miracolo, conclude dicendo che « quidquid affirmatum est per scripturam canonicam et universaliter decretum est per sanctam ecclesiam catholicam, illud totum firmum, ratum, inevitabile, inconcussibile, et prorsus sine aliqua dubitatione tenendum est: quidquid vero damnaverit, a nobis reijcendum est ». Di conseguenza, siccome la Chiesa insegna che vi sono veri miracoli, fatti da Dio, bisogna riconoscere « l'insufficienza della dottrina di Aristotele e degli altri filosofi ». « Et quamvis talia (miracula) per naturam fieri possint,.... tamen si quod per ecclesiam determinatum est esse factum per daemones, vel per angelos, vel per naturam, sicuti ipsa ecclesia praecise determinat, tenendum sic est ». La ragione è semplice, soggiunge il Peretto: « Aristotelem et Platonem scimus fuisse homines mortales, ignorantes et peccatores, veluti ipsi de seipsis dicunt. Quare, fatuum est in omnibus fidem eis adhibere.... Et quamvis eorum rationes adversus religionem videantur nobis apparentes, et fortassis nescimus perfectam earum solutionem, unica solutio est, quoniam fidei adversatur; ergo quod dicitur

ab eis falsum est ». Espressioni quasi identiche ripete nell'*epilogus* del *De fato*, dove, dopo d'aver lanciato qualche strale contro i suoi avversarî, conclude: « His autem, quae dixi, tantum adhaereo, quantum approbaverit Romana ecclesia, cui et in aliis me totum subijcio ».

Queste professioni di fede sono, come un primo pensiero suggerisce, una scappatoia per sfuggire ai fulmini dell'Inquisizione. Tuttavia — e questo lato il Fiorentino l'ha forse troppo trascurato — il Pomponazzi ha avuto un sincero e fermo convincimento dell'esistenza di Dio. Quando nel *De fato* dice che « negare Deum,.... vel dubitare Deum esse, videtur extrema insania », mi pare, da tutto il complesso de' suoi scritti, che esprime una convinzione sicura, dal cui punto di vista sarebbe forse bene ripensasse questo sistema, chi volesse affrontare l'analisi psicologica del Peretto. La natura e l'uomo — egli sempre insegna — dipendono da Colui « qui sine omnibus esse potest — come conclude il libro *De incantationibus*. — Nihil autem sine eo neque esse neque imaginari potest; a quo omnia, et non ipse ab aliquo: in quem omnia ordinantur: et ipse in nihil ordinatur: est enim alpha et omega, principium scilicet et finis ».

In breve: per cogliere quale fosse il vero animo del Pomponazzi, credo che bisognerebbe porsi su questa base del Motore immobile dell'universo, punto comune alla fede ed al suo aristotelismo, tanto che molte volte ripete che gli sembrava una cosa del tutto scema (omnino fatuum) negare queste due verità: « Deum esse » e « Deum motorem universi esse ». Per lui l'« omne quod movetur ab alio movetur », è un assioma indiscutibile. Ecco perchè allora anche l'intelletto nostro dipende da Dio; ecco perchè Pomponazzi ricerca in qual modo si può conciliare la nostra libertà con la volontà, la provvidenza e le previsioni divine e via dicendo. Non credo che il Fiorentino abbia ragione, quando ritiene che per il Pomponazzi « l'idea di Dio non tenesse il primo luogo e non signoreggiasse come nei sistemi del Medio evo » e che perciò « il problema della provvidenza è piuttosto ereditato dalla filosofia medievale, che originario nella filosofia del Pomponazzi ». Egli ha trattato il problema dell'*anima*; ma il centro nel quale si poneva per lo studio della realtà, era il Dio di Aristotele e di Alessandro. Le sue divergenze, di fronte all'ortodossia cattolica, che egli

cercava di nascondere con dichiarazioni di religiosità cristiana e con abili distinzioni fra la fede e la religione, originano dal modo diverso di concepire Dio: e i cinque libri del *De fato* ci provano come tali divergenze agitassero la coscienza del filosofo, desideroso d'una soluzione.

Quest'ultima, in una simile sconvolta situazione, non solo diveniva ardua, ma era resa impossibile per un altro conflitto — non già fra filosofia e religione, — ma fra i principî stessi del sistema filosofico del Peretto. Il quale ha sempre ragionato dell'*uomo*, ossia dell'anima: tuttavia ha sempre trattato l'uomo e l'anima con un criterio *naturalistico*. A ragione, secondo me, il Charbonnel osserva che l'alessandrismo si appoggiava di preferenza al principio di causalità, a differenza dell'averroismo, che si ispirava al principio di finalità. L'esposizione, che faremo subito del sistema del Cremonini, ci mostrerà ad evidenza il diverso atteggiamento spirituale dei due filosofi. Il Pomponazzi sentì poco l'importanza del concetto di fine. Per questo motivo non divenne un grande pensatore ed i suoi trattati sono un effetto d'un dissidio tra il metodo veramente filosofico e le sue tendenze.

Se ben si osserva, egli, più che la *natura* dell'anima, ricerca nel *De immortalitate* la connessione fra i *fenomeni* spirituali col fantasma materiale, nel *De incantationibus* la connessione tra gli astri e l'uomo, nel *De fato* la connessione tra i fatti, nel *De nutritione* la connessione tra l'anima e il corpo. La psicologia scientifica odierna può, quindi, mirare al Pomponazzi come ad un precursore; e fu questo il suo significato storico. Egli segnò un avviamento verso la concretezza scientifica nello studio dei problemi psicologici; ma avendo confuso la diversità essenziale dei due campi di ricerca (la psicologia-metafisica, cioè, e la psicologia-scienza), si illuse di poter risolvere il problema dell'immortalità (e gli altri problemi) con la considerazione fenomenologica, che scambiò con quella ontologica. Il suo primo passo nella nuova strada gli fece confondere l'una con l'altra: l'avvenire avrebbe ben distinto i due ordini di indagini e mentre avrebbe conservato intatto quella parte della metafisica speciale che si chiama la psicologia, avrebbe visto svilupparsi nel campo della scienza la psicofisica, la psicofisiologia, la psicologia introspettiva: in una parola, la moderna psicologia sperimentale.

3. — Cesare Cremonini

« Un uomo, d'uno spirito mediocremente profondo, ma estremamente esteso, spirito più aperto che originale, d'una scienza d'altra parte incontestata e d'una celebrità europea, che, coscientemente o no, s'applica a raccogliere da ogni lato le dottrine che Padova ha visto fiorire dopo il XIV secolo ed a coordinarle in un sistema »: ecco come appare Cremonini a colui che finora meglio di ogni altro ne ha studiato la vita ed il pensiero, Léopold Mabilleau, nel volume già ricordato *Étude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie: Cesare Cremonini.*

Eccettuati alcuni anni, trascorsi a Ferrara, il Cremonini passò tutta la sua vita all'Università di Padova e parve « il tipo più perfetto del filosofo padovano, l'incarnazione, se si può così parlare, del genio speculativo della scuola ». Quando egli morì nel 1631, la fama circondava la sua persona ed il suo nome. « Egli è oggi — diceva di lui pochi anni prima il Portinari — il più famoso filosofo d'Europa, il più dotto nella dottrina platonica come nella peripatetica, grande oratore e poeta illustre, l'ornamento e la gloria immortale dell'Università di Padova ». Gli si dava il titolo di « lumen interpretum, genius Aristotelis, Aristoteles redivivus ». Nessun filosofo, forse, — racconta il Mabilleau — dopo Abelardo, eccitò durante la sua vita un maggior entusiasmo di lui. La maggior parte dei principi e dei re d'Europa avevano chiesto il ritratto di Cremonini per porlo in un luogo d'onore nei loro palazzi; si tenevano in corrispondenza con lui, lo consultavano come un oracolo universale. Il senato di Venezia lo salutava come onore dell'Università. Richelieu si procurava le sue opere, anche manoscritte, e le conservava nella sua biblioteca. Parecchie città disputavano l'onore d'avergli dato i natali; e quantunque i suoi libri giacessero invenduti e dopo, poi, la sua morte più nessuno si interessasse di lui, una iscrizione su una lastra marmorea all'Università di Padova acclama alla sua memoria come a principe dei filosofi: « principi philosophorum ».

La battaglia contro i Gesuiti, che egli capitanò, perchè accanto all'Università non ne sorgesse un'altra per cura dei Padri della Compagnia; le sue contese con l'Inquisizione, che gli fu, del resto, molto benigna; la sua vita senza burrasche e senza drammi, hanno un rapporto trascurabile colla sua speculazione, alla quale senz'altro veniamo, utilizzando specialmente — oltre l'opera di Renan su Averroè e le pubblicazioni del Fiorentino — il volume del Mabilleau.

***

Quest'ultimo comincia ad indicare una contraddizione fra il metodo che Cesare Cremonini proclamava a parole e quello seguito in realtà.

A parole, egli asseriva il carattere tutto sperimentale del suo metodo. Bisogna partire dall'esperienza; i principî di ogni scienza son dati dall'induzione; noi non conosciamo il generale se non mediante il particolare ed il particolare mediante il senso; il senso è la forma prima e principale di ogni speculazione filosofica. Nel *De coelo* non solo insegna che « omnis cognitio ducit ortum a sensu », ma soggiunge: « ducimur ex sensu in omnibus speculationibus ». E nel *De origine et principatu membrorum* avverte: « Error Parmenidis et Melissi fuit hoc quod in illis quae attinent ad sensum dimiserunt sensum et quaesiverunt rationem, maxime sane inconveniens, quippe rem deferimus ad judicem qui nullo modo per se potest judicare ».

A fatti, il Cremonini non volle mai mettersi al corrente delle scoperte astronomiche di Galileo Galilei, che pur toccavano direttamente la materia del suo insegnamento. Il *De coelo*, che gli aristotelici attendevano quasi a confutare la dottrina galileiana, non accennava nemmeno a quest'ultima e l'*Apologia dictorum Aristotelis de facie in orbe Lunae* negava l'utilità del telescopio, nel quale — al dir di Renan — il Cremonini, anche dopo la scoperta dei satelliti di Giove, non volle guardare, stimandolo cosa contraria alla filosofia aristotelica! È assai probabile che Galileo alludesse a lui, quando nella giornata seconda dei *Dialoghi* biasima tali fanatismi antiscientifici: « Chi ha occhi nella fronte e nella mente, di quelli si ha da ser-

vire per iscorta; nè perciò dico io che non si debba ascoltare Aristotele, anzi laudo il vederlo, e diligentemente studiarlo, e solo biasimo il darsegli in preda in maniera, che alla cieca si sottoscriva a ogni suo detto, e senza cercarne altra ragione si debba aver per decreto inviolabile». Ed è certo che il grande scienziato definì — come documenta Domenico Berti — per un «semilibro» il *De coelo* del Cremonini e per «speculazione convenzionale e cartacea» la sua filosofia. Questi commenti dei 4 libri di Aristotele intorno al cielo, come pure il *Tractatus de coeli efficientia*, il *De quinta coeli substantia* e tutte le altre disquisizioni dialettiche riguardo al cielo primo mobile e motore secondo, per Galileo costituivano una cosmogonia celeste costruita *a priori*, mentre egli la voleva fondata sull'esperienza soltanto e sul calcolo applicato ai dati sperimentali.

Cosicchè — conclude il Mabilleau — per le sue tendenze dottrinali, la metafisica del Cremonini sembra una fisica e, viceversa, per il suo metodo la sua fisica assomiglia ad una metafisica. «D'altra parte il carattere astratto e realistico ad un tempo dell'opera del Cremonini.... deriva dallo spirito stesso della fisica d'Aristotele, che prende per oggetto la realtà concreta, ma che dà al ragionamento una parte maggiore che non all'osservazione nella costituzione della scienza».

Questo giudizio merita un'osservazione. Noi tratteremo nei capitoli seguenti la questione dei rapporti fra la metafisica antica e la nuova scienza sperimentale. Per ora ci preme rilevare come il Cremonini, pur ripetendo materialmente le parole di Aristotele circa la necessità di iniziare la speculazione dai dati dell'esperienza, e pur seguendo il suo Maestro nelle erronee teorie astronomiche, non ha agito secondo lo spirito dello Stagirita, ma semplicemente lo ha rinnegato. Quantunque vi sia una diversità essenziale — come lucidamente il Mabilleau espone — fra le finalità e perciò fra i metodi del filosofo e le finalità ed i metodi dello scienziato, poichè la scienza si limita a determinare i rapporti e le leggi, e non attinge la realtà profonda delle cose; tuttavia, per raggiungere tale realtà profonda, occorre passare per la superficie dell'essere, studiato coi procedimenti scientifici. Aristotele non avrebbe imitato l'esempio di Cremonini di fronte a Galileo ed al telescopio; e ciò non solo perchè era un genio, ma *nel nome stesso del suo metodo filosofico*. I suoi errori scientifici sono imputabili alla scienza

bambina del suo tempo, non alle regole metodiche della sua filosofia.

Naturalmente, il Cremonini non portò contributi al progresso della scienza sperimentale, nè nei suoi numerosi libri, nè nei manoscritti, oggi conservati alla Biblioteca di San Marco a Venezia, alla Biblioteca dell'Università di Padova e alla *Bibliothèque Nationale* di Parigi. Il suo elogio all'esperienza non assunse per null'affatto il significato d'una adesione al giorno nuovo della scienza sperimentale, che allora sorrideva promettente e della quale in Italia Galileo era il sole. Eravamo in un altro campo e con ben altra luce.

***

Per riassumere la filosofia del Cremonini penso che convenga seguire una via diversa di quella preferita dal Mabilleau. Il quale, nel suo lavoro accurato e geniale, degno di ogni attenzione anche se talvolta l'autore si pone gli occhiali del suo Renan, sottolinea la tendenza del professore padovano ad una sintesi delle varie correnti filosofiche.

Nelle dispute di quel tempo, il Cremonini sarebbe stato « un nemico delle violenze d'opinione e di condotta ». La sua natura equilibrata; l'esempio di Pietro d'Abano, che nel *Conciliator* sembrava ammonire di tener conto di tutte le tesi e della parte di verità che ognuna di esse rappresenta; il suo *Epitome metaphysices*, dove egli, verso la fine della sua vita, giungeva se non allo scetticismo, alla dottrina che il vero filosofo nulla deve negare se non le negazioni, poichè tutto è in tutto e nulla contradice a nulla, dovevano lanciarlo verso la direzione d'un eclettismo critico, che ricerca fra le teorie opposte una soluzione intermedia e comprensiva, una specie cioè di sintesi dialettica dei contrari.

Il Mabilleau, in conformità a questo giudizio, sicuro che tale è « lo spirito dell'opera » del Cremonini, ne rivive il sistema, cercando e lumeggiando ogni filo che allaccia il professore padovano a Platone o ad Aristotele, ad Averroè che nel *De Coelo* egli loda o ad Alessandro di Afrodisia da lui elogiato nell'*Apologia de calido innato*, a San Tommaso o a Scoto, all'astrologia o alla filosofia di Giovanni Gianduno e di Urbano di

Bologna, suoi predecessori. « Cremonini — fra l'altro — non è un peripatetico esclusivo: conosce ed apprezza il platonismo, di cui ha fatto uno studio speciale. Nei suoi *Placita*, anzi, e nei suoi *Symbola academica*, ben lungi dal rifiutare Platone a profitto di Aristotele, si sforza di mostrare che tutti e due, qualunque siano le loro divergenze, s'accordano sui principali punti di dottrina. Un opuscolo speciale è consacrato da lui allo studio della materia secondo i Platonici: *De materia secundum Platonicos;* e per chi conosce le tendenze conciliatrici della sua filosofia, non è dubbio che egli abbia un poco profittato di questa escursione fuori del suo dominio ordinario ».

Non nego l'utilità pratica d'un simile punto di vista, che ha permesso al Mabilleau di porre in luce tutti gli addentellati fra le idee del Cremonini e gli altri pensatori; ma, secondo il mio modesto parere, ritengo che nell'esposizione delle sue dottrine, più che tener d'occhio i materiali adoperati, convenga ricercare il principio sintetico che li unisce in un sistema, principio sintetico che, a mio parere, ha un forte grado di parentela con l'averroismo.

1. — Una *materia prima*, soggetto necessario ed eterno di ogni generazione e di ogni corruzione, e *Dio*, il primo agente, che si confonde con la forma pura: tali sono i due termini estremi, fra i quali tutto si svolge e si muove. Il substrato primordiale, il *passivum universale* da un lato, l'*agente*, il primo agente o prima forma, Dio, dall'altro, dànno la ragione dell'eterno ed universale movimento del mondo, dove tutto nasce e perisce, poichè — come esclama il Cremonini nella sua prolusione a Padova nel 1591 — « mundus nunquam est: nascitur semper et moritur ». Fu questa la base di tutta la sua speculazione.

La materia prima, per il Cremonini, è un elemento costitutivo del composto, quantunque sia un elemento potenziale, che non può esistere senza la forma. Nel manoscritto *An coelum sit compositum ex materia et forma* egli scrive: « Aristoteles nunquam definivit materiam neque in physicis, neque in metaphysicis, nisi prout habet ordinem ad compositum: semper autem dicit quod materia est id ex quo fit cum insit. Ergo fingere non licet materiam quae non sit pars alicujus ». La materia è un principio, una parte del composto ed entra quindi,

non come accidente, nella costituzione della essenza. E ciò si applica anche alla materia celeste, alla quintessenza, quantunque « materia sublunaris per essentiam suam est talis ut ad singulas formas, quas respicit, accidentaliter referatur; materia vero celestis per essentiam suam est talis ut se habeat ad unicam formam quam recipit; unde compositiones sublunares omnes sunt dissolubiles; nexus autem formae coelestis et materiae est indissolubilis ». E nel commento al *De anima* ritorna ad insistere sul medesimo concetto: la materia « non est id quod existit, sed id quo res existit », e sta alla forma, come la potenza sta all'atto: « Aristoteles ait materiam illud esse compositi principium quod secundum se non est *hoc aliquid;* esse enim hoc aliquid importat naturam determinatam et definitam; materia vero, secundum se accepta, nihil habet definiti aut determinati, sed solum definitur aut determinatur prout sit sub forma. Materia est tale ens ut, cum omne praedicamentum dividatur per actum et potentiam, ipsa in praedicamento substantiae se teneat ex parte potentiae ». Pur non avendo — come vogliono gli scotisti — l'*actus existendi* in sè, e non potendo esistere senza la forma, è però « pars essentialis ipsius compositi ».

Anche l'interpretazione tomista di Aristotele conveniva in questo; ma Cremonini, con Averroè, a questo *commune subiectum* che è la materia prima, attribuisce l'eternità: « istud (subiectum) — dice nel *De efficentia coeli* — debet esse sempiternum, quia aeterna est rerum mutatio ». Il movimento è eterno; e in questo succedersi di *corruptiones* e di *generationes* resta la materia prima, soggetto di esse, universale ed eterna.

2. — Essa però è nell'ordine della potenzialità; e, di conseguenza, non esiste se non per la *forma*. La forma è l'elemento costitutivo che attua la materia e che è la sua ragione d'essere: « Materia non est causa formae, sed forma est causa materiae ». Se i vari esseri si succedono, ciò non è merito della materia prima, quasi che si movesse da sè e producesse le diverse forme. Essa non è una causa efficiente, nè nasconde in sè il principio formale. Occorre la forma per spiegare il movimento, la generazione, i contrarî stessi; e alla forma tende il movimento, cosicchè la causa efficiente e la causa formale si confondono.

La produzione della forma è il risultato dell'azione del *Primo Motore* sulla materia, azione ordinatrice duplice: l'una

con cui l'essere è costituito nella sua natura propria (forma sostanziale), l'altra con cui è indefinitamente differenziato e perfezionato nei limiti di questa natura (forma accidentale). Per aver la ragione di una mutazione, bisogna risalire alla forma che l'ha causata, e da questa ad un'altra, e via dicendo, sino al Motore immobile, che attira la materia, che muove quindi tutto, ma non è mosso. Questo primo agente, *non crea* le forme, poichè al Cremonini non pare che Dio abbia il potere di produrre forme non esistenti di già in potenza; d'altra parte *le produce*, poichè le forme non vengono dalla spontaneità causatrice della materia. Dio e materia prima sono per lui « le due cause prime della generazione e le dichiara necessarie l'una e l'altra, dispensandosi di esplicare l'origine delle leggi e dei tipi fissi che risultano dalla loro comune azione », non spiegando cioè come vi siano diversissime forme sostanziali.

3. — Tra la materia prima e Dio, tra il soggetto e la causa della *generatio*, esiste dunque un rapporto: la materia è sotto l'influsso dell'atto e tale influsso si spiega con la *finalità*, sia esteriore che interna, poichè il fine viene dal di fuori e agisce al di dentro. Contro gli Epicurei che attribuiscono ogni causalità al caso e contro gli Stoici che ricorrono alla fatalità, il Cremonini riconosce la finalità come legge universale della natura; nel *Tractatus de casu et fortuna* e nell'altro *De modo agendi naturae secundum propter quid* egli proclama: « Dicendum naturam agere propter finem; est unum ex primis et maximis principiis cognitis scientiae naturalis ». Non sono i mezzi, che determinano il risultato, ossia l'ordine e l'armonia della natura; ma è il fine che necessita i mezzi e li coordina e li dispone.

Com'è da concepirsi questa finalità? Si riduce essa, forse, all'azione esterna d'un intelletto divino, che modellerebbe le cose secondo il tipo d'un esemplare ideale? Ovvero, si riduce all'azione interiore d'un'intelligenza immanente, che avrebbe coscienza del piano che l'universo deve realizzare? Nè l'una, nè l'altra cosa, risponde Cremonini; il quale, commentando la teoria di Aristotele che distingueva la *finalità* dalla *coscienza del fine*, ammette negli esseri una specie di tendenza, d'impulso spontaneo, simile all'ispirazione animatrice dell'artista, mosso non da una conoscenza, ma da un soffio irresistibile che lo spinge verso il suo ideale. Nell'artista « nulla cognitio;... est tamen principium intrinsecum quod movet interno motu

animam »; così è nella natura, che, considerata non in astratto, ma nella sua realtà concreta, ci si presenta in un movimento perenne, secondo una legge di ragione e di armonia, e perciò suppone una tendenza, un orientamento, in una parola un'anima, una molteplicità di anime particolari coordinate dalla unica *anima del mondo*.

4. — Spiegazione delle forme, del movimento, dell'ordine è Dio, il primo motore. Di forma in forma, di moto in moto, di fine in fine, bisogna giungere al principio primo, poichè la serie delle cause non può essere continuata all'infinito.

Nel *De efficentia coeli* Cremonini vuole dimostrare la necessità del primo Motore, come anche la necessità della materia prima: in alto ed in basso, bisogna ammettere un termine fisso, poichè « nec ascendendo nec descendendo possumus progredi sine termino ». L'esistenza di questo Principio primo ed unico è data dall'esistenza e dall'eternità del movimento nel mondo.

Il movimento esiste ed è eterno: tale la tesi sviluppata da lui anche in diversi opuscoli, nel *De creatione ad mentem Aristotelis*, nelle *Potiores argumentationes circa aeternitatem motus*, nel *Quod motui convenit aeternitas*. Ed interessante, in questo punto, è la soluzione che il Cremonini dà a diverse difficoltà contro l'eternità del moto: così, ad es., a coloro che obbiettano l'assurdità d'un *numero infinito* di rivoluzioni solari, egli replica che tali rivoluzioni sono distinte e numerabili solo in quanto noi con la nostra mente introduciamo le divisioni — frutto d'un'astrazione dello spirito — nella continuità d'un movimento che è uno e non diviso, in quanto, cioè, tradurrebbero il Bergson o il Le Roy, sbocconcelliamo il reale.

Per trovare una ragione sufficiente a questo fatto del movimento eterno, occorre ammettere un Motore che tutto muove ed a sua volta non è mosso, e che muove non come causa efficiente, ma come fine. « Principatus quem adscribit Aristoteles primo enti — dice nel *De coelo* — consistit in dependentia omnium aliorum ab ipso ut a fine, qui est solus verus principatus: finis enim est causa causarum ».

Non solo, dunque, occorre il Trascendente per spiegare l'universo; ma il Dio del Cremonini non ha col mondo un rapporto di pensiero e di volontà, mentre il mondo tende a lui e da questa tendenza al fine è posto in eterno movimento.

Dio conosce se stesso e nell'atto semplice della pura contem-

plazione di sè, è beato; è una *veritas immobilis;* non conosce noi, nè si interessa delle cose nostre; non è l'anima dell'universo, ma solo il fine verso cui quest'anima aspira. Nulla vuole Dio, se non se stesso; e neppure lo si deve dire libero, poichè libertà suppone novità, movimento, mutazione, imperfezione: « voluntas est propter actionem, est principium actionis; nulla actio est in Deo. Et, quaeso, quid velit Deus? alia a se? Vilescet se ipsum; non est indigens ». Anche il piano dell'universo non è l'opera libera del primo Motore, quasi che egli l'avesse concepito e voluto e creato. Dall'eternità, per il fatto solo che il primo Motore si è trovato di fronte alla materia increata ed eterna, si è prodotto il moto secondo la legge del fine. Non si usino, dunque, a proposito di Dio, le parole di « infinito » e di « onnipotente »; sono espressioni improprie: « id enim quod sic appellamus, potius *perfectum* dicendum est ». Questa Perfezione assoluta « inspicit omnia non in se ipsis, sed in se ipso », e « scit omnia in quantum scit se », non nel senso che Dio conosca le cose nostre e si occupi di esse; ma nel senso che tutte le essenze particolari sono rese possibili e reali in virtù dell'essenza divina; se non vi fosse questo fine ultimo non vi sarebbe nè movimento nè forma alcuna. Egli è il « Primum » senza del quale non si comprenderebbero gli altri anelli della catena sospesi a lui, o, meglio, a lui tendenti. Egli è il fine e, perciò la prima causa di tutti gli esseri.

5. — S'imponeva ora un problema: in che modo i due estremi — Dio e materia prima — si congiungono fra loro, mediante una serie graduata e coordinata e subordinata di forme? Ed il Cremonini, per risolvere il problema, studiava i rapporti tra il Motore immobile e il Cielo primo mobile, fra il Cielo motore secondo e il mondo sublunare, fra la materia e l'anima.

a) Quanto al primo punto, Cremonini seguì la cosmologia celeste di Aristotele, poichè, come avvertimmo, egli non volle neppure prendere in esame l'astronomia galileiana nè le nuove scoperte.

Due mondi, insieme col Maestro, il Cremonini distingueva: il mondo celeste ed il nostro.

Il cielo — dice egli nel *De quinta coeli substantia* — è un corpo semplice, la cui sostanza è differente dalla sostanza dei quattro elementi di quaggiù e si chiama la *quintessenza*.

Il cielo è leggiero per essenza e soggetto al movimento circolare; mentre la terra è pesante e soggetta al movimento rettilineo, dall'alto al basso. In virtù della quintessenza, di cui consta, « coelum est ingenerabile, incorruptibile, inaugmentabile, inalterabile », poichè il movimento circolare non ha il contrario.

Alla famosa dibattutissima questione, espressa nel titolo stesso d'un opuscolo del Cremonini: *An coelum sit compositum ex materia et forma*, egli rispondeva ammettendo una *materia* celeste, che colpisce anche i nostri sensi, ma ben diversa da quella sublunare; quella è materia, ossia potenza, solo nel senso che è suscettibile di movimento.

Siccome ogni movimento suppone una *tendenza* verso un *fine*, perciò il cielo ha un'*anima*, dalla quale riceve la sua forma: « coelum est formaliter animatum anima ». Quest'anima del cielo è una forma corporale e materiale, intimamente unita con la materia celeste, separata dalla quale non potrebbe sussistere, ed è unita mediante il *calore innato*, come spiega nel *De calido innato*. È quest'anima, quella che tende al fine.

Il cielo, adunque, è un essere unico, vivente, situato nel tempo e nello spazio, soggetto alla legge della quantità, composto di diverse membra quante sono le sfere, le quali sono diverse fra loro, non per la quintessenza che le costituisce, ma per i fini diversi a cui tendono. Se le sfere tendessero immediatamente a Dio, non vi sarebbe fra loro nessuna differenza. Questi fini sono ciò che i peripatetici, dopo Averroè, chiamano le *Intelligenze*.

Le Intelligenze, legate alle varie sfere, sono forze spirituali, che muovono il cielo per mezzo dell'anima informante, la quale è attirata da loro; e ciascuna di esse conosce immediatamente quella che le è superiore ed a quella è sospesa mediante il desiderio. Tutte le Intelligenze costituiscono una gerarchia; il Primo Motore muove la prima sfera, e questa la seconda e via dicendo, scendendo secondo il grado di perfezione sempre minore: è una serie di Intelligenze, che va giù giù, sino alla luna, termine a cui s'arresta il mondo celeste e dove comincia il dominio della generazione e della corruzione.

Il concetto di fine qui è sovrano: il Motore immobile è il fine supremo e spiega il movimento delle sfere, nelle quali le *Intelligentiae* sono « motrices tanquam fines »; le *anime* tendono

al fine; il fine inferiore è sommesso al superiore e tutto è unificato dal Primo Principio, verso cui tende ogni essere. Ecco il cielo, dal quale dipende il mondo sublunare.

b) Anche in questo secondo punto, quanto ai rapporti fra gli astri e la nostra sfera, è il concetto di finalità che echeggia come nota dominante e che fa sprezzare dal Cremonini le teorie astrologiche dei suoi tempi.

Gli astri hanno un duplice influsso sulla nostra sfera, dice egli nel *De coeli efficentia:* un influsso efficiente, ma non formale, quello cioè della luce e del calore, che provoca il movimento; e l'altro formale e finale, col quale le costellazioni forniscono tipi ideali alla materia mossa.

Dagli astri dipende la forma essenziale degli esseri; mediante la loro attrazione ideale, il cielo muove ed organizza le nature inferiori con i suoi vari gradi e forme. Questo modo di causalità dell'essenza superiore è la finalità.

Non c'è altra influenza astrale se non questa, secondo il Cremonini. Contro gli astrologi che ogni e qualsiasi fatto o vicenda umana, dalle guerre alle religioni e dagli atti ai caratteri individuali, facevano dipendere fatalmente dal cielo e dalle costellazioni, e ricorrevano perciò agli oroscopi, agli incantesimi ed a simili metodi che in seguito studieremo, il professore padovano riduce l'azione del cielo all'elemento ideale e finale, che muove il mondo sublunare. Ogni uomo, quindi, si trova bensì sotto l'influenza d'un certo astro, ossia d'un certo motore della sua attività, d'un certo *fine*, d'un certo *ideale* che regola la sua vita e il suo destino; ma non è una marionetta che fatalmente ubbidisce all'influenza astrale, poichè egli può, con la sua volontà, proporsi un'aspirazione più alta, un fine più nobile, e liberarsi in tal modo dal suo astro, per avvicinarsi sempre più al fine universale.

c) Fra la gerarchia delle forme e nella connessione fra cielo e terra, un'attenzione speciale merita l'*anima umana*.

Una favola, ormai da tutti riconosciuta senza fondamento, attribuisce al Cremonini di aver composto, prima di morire, l'epitaffio per la sua tomba: «Totus Cremoninus hic jacet», mentre, in realtà, il suo testamento — con cui lasciava tutti i suoi beni al monastero di Santa Giustina, dove fu seppellito — termina con questa invocazione: «Ad philosophiam sum vocatus, in ea totus fui; si aliquid philosophandi peccavi, me-

mento me esse hominem, cui innatum est peccare, te vero esse Deum, cui proprium est misereri semper et parcere ».

Era, forse, questa soltanto *la parola del credente*, da non confondersi con *l'insegnamento del filosofo*, secondo la distinzione che il Cremonini faceva e che fra breve richiameremo?

Nella sua *Tabula sive consideratio utilissima opinionum veterum philosophorum de Anima*, il Cremonini, chiedendosi cos'è l'anima riguardata nel suo atto proprio e nella sua funzione essenziale, si rifiuta di definirla mediante il movimento, — poichè il movimento è una conseguenza della sua natura, — o mediante il senso, — poichè il senso non è che una forma particolare del suo sviluppo. L'anima — come riassume il Mabilleau — è per lui lo sforzo della materia per organizzarsi sotto l'influenza del fine che la attira; è la tendenza della potenza multipla all'unità formale; ed il suo ufficio proprio è precisamente la riduzione di tale molteplicità all'unità. « Anima est actus corporis » e la vita è l'attuazione d'un corpo organico, di cui il Cremonini nel *De origine et principatu membrorum* ricerca la genesi.

La presenza dell'anima si manifesta dapprima con l'apparizione d'un organo centrale, al quale lo sviluppo successivo si subordina; e questo organo è il *cuore*, in cui risiede la *virtù vitale*, che egli, a differenza di Averroè, identificava con la *virtù sensitiva*. Per opera della virtù vitale, i diversi elementi vengono ridotti all'unità organica e la sintesi si compie per mezzo del calore innato, del *calidum innatum*, proveniente dall'influsso celeste e strumento della vita universale.

La sintesi, compiuta dal calore innato nell'ordine vitale, è ripetuta dal *senso* nell'ordine psichico per rapporto ai fenomeni sentiti. Nella sensazione, gli *oggetti* forniscono le impressioni, che sono la causa materiale delle *immagini*, dei fantasmi; le impressioni sono trasmesse al *cuore*, poichè « sentire non fit nisi alterato et varie affecto ipso corde tanquam principio in quo residet anima »; noi, però, con tutto questo non sentiremmo, se l'anima non ponesse dal canto suo l'*attenzione*, che è la causa attiva della sintesi sensoriale. L'anima, insomma, è una forza di sintesi, che nel suo sviluppo graduale, mediante una serie di attuazioni successive, riduce sempre ad una unità superiore la molteplicità degli elementi soggiacenti, che le sono dati come materia, salendo così dalla vita vegetativa alla cono-

scenza sensitiva, alla *perceptio*, alla *ratio* discorsiva, alla speculazione dell'*intellectus*.

L'anima, quindi, è forma del corpo ed è unica, poichè «unum animal debet habere unicum principium, quod est anima». Inoltre — e qui sembra che il Cremonini dissenta da Averroè — non è una *forma assistens*, ma una *forma informans:* «Aristoteles — scrive nella *Tabula* citata — ponit animam rationalem, non ut dicit Averroes, tanquam formam abstractam *assistentem*, sed tanquam formam *informantem* corpus, et simul cum ipso constituentem hominem». Anche se l'anima è spirituale ed immortale, si può in questo senso chiamarla corporea, perchè informa il corpo: «Animam vero rationalem, etiamsi sit immortalis, posse dici corpoream, ut informantem corpus, quis in dubium revocat?... Illud vero quod dicitur illam esse corpoream ut informantem, dicitur ad excludendum quod sit corporea ut a corpore dependens». Che importa se ha dei rapporti col *calidum innatum?* Il principio sintetico non è da scambiarsi con gli elementi da sintetizzarsi: e si può definire una sostanza, nel senso che costituisce, come *actus primus*, l'essere della cosa. Non è la materia che causa l'anima: ma è questa forma che «est causa materiae», è cioè la ragione della disposizione delle parti, del loro collegamento, in una parola dell'organismo, col suo temperamento, con le sue membra, con la sua attività.

Naturalmente, però, l'anima non è separabile dal corpo, se non per un'astrazione nostra: «Haec forma non est separabilis a materia nisi secundum rationem; impossibile est ut sit anima, et non sit in corpore»; ed ogni attività dell'anima appartiene anche al corpo: «Non debemus dicere animam irasci, misereri, aut cogitare, sed hominem». Anche il pensiero «non est sine imaginatione», senza il fantasma, e perciò senza la materia. Ed era questa unione sostanziale fra anima e corpo, che impediva al Cremonini di concepire una *forma assistens*, accidentalmente unita al composto umano.

La conseguenza di questi principî sarebbe, evidentemente, la negazione dell'immortalità dell'anima umana. Con la morte del corpo, dovrebbe dirsi morta anche l'anima. Ma il Cremonini risponde che l'anima umana è immortale. A differenza dell'anima del cielo, che, nella supposizione della fine d'un astro, sparirebbe con esso, l'anima umana, invece, ha il compito

di informare un corpo corruttibile; e rimane al dissolversi del corpo.

Perchè mai? Non è questa una contraddizione per evitare le condanne inquisitoriali?

Cesare Cremonini risponde nel *De coelo*, che l'anima nostra è dotata di ragione; orbene, «facultas rationalis de sua essentia est incorporea, quia potestas discursiva organo caret». L'anima ha una tale essenza, che «quum sit essentia informans corpus, habet tamen differentiam qua constituitur incorporea et supra corpus elevata». Sotto l'influenza della forma suprema, — che è l'Intelletto agente ossia Dio, che agisce come fine, — l'intelletto possibile, che non si distingue dalla anima stessa, intende. Non è, adunque, come pretendevano gli averroisti l'Intelletto unico e divino che intende, ma l'anima umana, la cui *intellectio* o idea dell'universale non si realizza direttamente, perchè l'anima nostra «in corpore existens et sensibilia debens intelligere, abstracta non intelligit, nisi prout eluceant in phantasmatibus»; tuttavia non è confondibile con l'attività d'una «potentia organica», poichè «potentia intellectiva non est organica et ideo non est individua et materialis, nisi in sua radice, ratione scilicet animae a qua fluit; de se vero est omnipotens et indefinita, prorsus incorporea et indivisibilis». L'anima umana, perciò, sarebbe come una essenza intermedia fra le anime inferiori e le Intelligenze che non hanno bisogno per l'intellezione delle immagini sensibili; «per la sua origine e la sua operazione — riassume il Mabilleau — rientra nella natura, dominio della generazione e della corruzione; per il suo termine ed il suo ideale, rientra nel concerto degli esseri eterni ed immutabili, dei quali il cielo è l'incorruttibile soggiorno».

Basta, questo, per affermare l'immortalità dell'anima? Parrebbe di no, poichè, sciolto il corpo, manca fra l'altro il fantasma, *conditio sine qua non* dell'intellezione umana; e, d'altra parte, parrebbe di sì, perchè l'attività dell'intelletto nostro denota che la sua natura non è materiale, ma spirituale. Comunque, il Cremonini non scende a maggiori dettagli.

6. — E l'oscurità rimane, se si esaminano le difese della libertà che il professore di Padova fa nel *De fato*, nel *De casu et fortuna*, dove egli combatte la teoria della fatalità, del caso, della fortuna, e nel trattato *Utrum facultates animi sequantur*

corporis temperamentum dove esclude l'influenza determinante del corpo sulla condotta morale. L'anima è un principio di azione e non una risultante, una causa e non un effetto. Essa ha certo una dipendenza — come tutti gli altri esseri da Dio, « ut a fine »; e quando il fine la muove « ut appetibile et intelligibile », quando cioè abbiamo un « appetitus qui respiciat intelligibile et sit cum intellectione », allora abbiamo il vero atto libero, in quanto la libertà vera non è altro se non la coscienza che l'anima acquista del movimento che la trascina verso il bene.

Ecco, in breve, la concezione del Cremonini; concezione dove il finalismo costituisce lo spirito animatore e che per tale caratteristica non può essere confusa con la concezione del Pomponazzi, ma meritava un cenno speciale.

***

Se tale era il pensiero del Cremonini, che si deve pensare della sua sincerità? È giustificata l'accusa di Bayle, quando nel suo *Dictionnaire* lo rappresenta come « sleale e perfido »?

Il problema s'impone, per l'atteggiamento assunto dal Cremonini di fronte all'Inquisizione e in moltissimi punti dei suoi scritti, dove egli fa tre distinzioni, che poi si riducono ad una sola.

Innanzi tutto, egli aveva l'opinione che regola del filosofo dev'essere questa: « *Intus* ut libet, *foris* ut moris est » ed amava citare il motto d'Aristotele: « loquendum ut plures, sapiendum ut pauci ».

Inoltre, distingueva fra *il pensiero di Aristotele* e *il suo*. Io commento Aristotele — osservava all'Inquisitore — e non posso interpretarlo diversamente di quello che faccio, perchè tradirei la verità storica. « Non posso nè voglio ritrattare le esposizioni d'Aristotele, poichè l'intendo così, e son pagato per dichiararlo quanto l'intendo, e nol facendo, sarei obbligato alla restituzione della mercede ». Tutt'al più, posso tacere, soggiungeva; ma io non posso attribuire allo Stagirita idee che egli non ha avuto, il che non significa che esse siano le mie: « In praesentia Aristotelis, interpretens egi ut illius mentem solum modo sim sectatus ». « Nos dicimus de Aristotele,

non de re ipsa ». E nel Commento del *De Anima* proclama: « Vos advertite quemadmodum non quaerimus quid sit simpliciter dicendum pro veritate, sed quaeritur quid sentiat Aristoteles; et ego in expositione huius partis non dico meam sententiam: mea enim sententia de anima est illa quam habet sancta mater Ecclesia ».

Finalmente, distingueva la *verità filosofica* dalla *verità religiosa*, la verità nel senso peripatetico, secondo cioè le verità relative e mentitrici della scienza, e la verità incondizionata che solo la religione può scoprirci. Nel *De aeternitate motus*, ad esempio, avverte: « Omnia dicta sunt peripatetice; veritas a theologis est accipienda »; e nelle sue opere ripete centinaia di volte la stessa protesta. L'*Epitome metaphysices* porta come intestazione: « In nomine Domini nostri Christi benedicti, Deiparae Virginis, beatissimae Catherinae, Divi Augustini, Divi Thomae de Aquino, Antonii de Padua, Rochi ecc. »; e la maggior parte dei suoi corsi porta come epigrafe: « Laus Deo et Virgini Mariae ». Lodando Aristotele, dice: « nemo sit qui me existimet aliter illius doctrinam amplificare quam eam cum veterum sapientia comparando, nequaquam vero illam referendo cum Patribus christianae Veritatis ». Ed altrove, discorrendo dell'intelletto e della tesi averroistica, prosegue: « Naturam et substantiam nostrae mentis satis habemus a Patribus christianae Veritatis, sed quemadmodum magni Reges a regali palatio aliquando gratum secedunt in campum, ubi recepti in humilem casam, sedent in cubiculo, sola fronde nobilitato, pro sericis quibus sunt assueti, et pro cibariis quae sibi ad vescendum parari solent, hilariter jactant illud pastoris Virgiliani: « Sunt nobis mitia poma, — castaneae molles, et pressi copia lactis », ita nos a solio veritatis, quod nobis est paratum in sacris paginis theologorum, secedimus in campum disputantium, non ut haereamus illorum disputationibus, sed ut delectemur illorum ingeniis, dum suas cogitationes accurate proponunt, castigaturi omnia postea, prout requirit fides nostra, quae est firma et irrefrangibilis ». E, non contento di questo, nel suo *Cursus philosophicus* giunge a dire: « Quotiescumque dicitur philosophia adversari theologiae, vel ea non est philosophia, vel ea non est proprie theologia ».

Dinnanzi a tali dichiarazioni e distinzioni, disputano i critici sia intorno alla lealtà del Cremonini, sia intorno al suo

prudente riserbo in tempi in cui Bruno veniva bruciato a Roma e Vanini a Tolosa, ed in cui Campanella era in prigione e Galileo subiva i suoi processi.

Io non penso che si possa decidere un tale problema d'indole psicologica, in base ai soli scritti del Cremonini. E forse anche qui non bisogna dimenticare che il suo sistema, avendo per centro il Trascendente e per anima la finalità, potè cullarlo nella convinzione che non vi fosse un'antitesi assoluta e completa fra la fede cristiana e la sua speculazione filosofica.

***

Una cosa, comunque, è certa: che nessuno, meglio del Cremonini, potrebbe rappresentare in sè il conflitto che si svolgeva in quel tempo fra astrazione e concretezza.

Egli era un filosofo; e pochi, come lui, sentirono il profondo significato della finalità. La concezione teleologica di Aristotele costituiva la sua *forma mentis* e, fra tanti errori, fu il suo merito, che anche oggi dobbiamo riconoscergli.

D'altra parte, la tendenza comune verso la concretezza non lo lasciava indifferente. Voleva anch'egli, come Galileo, studiare il cielo e gli astri.

Un *filosofo*, degno continuatore di Aristotele, avrebbe dovuto rispettare, apprezzare, utilizzare le nuove esperienze, il telescopio compreso, e ripensarle dal punto di vista del suo finalismo, mentre le scienze sperimentali si sarebbero svolte — e così esigeva il criterio pratico utilitaristico — con un orientamento meccanicistico. Sarebbe stato questo il mezzo — come in seguito più ampiamente diremo — di conservare ciò che di vivo v'era nell'astrazione antica, di correggere ciò che di astrattistico si trovava in Aristotele, di far tesoro delle nuove conquiste della concretezza scientifica. Così avrebbe agito San Tommaso. Cremonini, al contrario, non solo volle star fermo (e come filosofo fece bene) al concetto di fine, immortale conquista del metodo astrattivo; ma disprezzò a fatti l'esperienza che a parole lodava e cadde in un astrattismo scientifico aprioristico, che doveva screditare agli occhi dell'epoca nuova la metafisica antica.

V.

IL PLATONISMO NELLA RINASCENZA

1. — Le origini

Platone, nei secoli cristiani, non fu mai un morto. Le correnti che si ispirarono al suo pensiero, anche nell'ora più vittoriosa per l'aristotelismo, manifestarono sempre, in forme svariate, la loro vitalità. Esse servirono talvolta come un'arma di opposizione alla religione di Cristo; talvolta come un valido mezzo di difesa.

Il Kellner nel suo *Hellenismus und Christentum*, Gastone Boissier in *La fin du paganisme*, Arnaldo Della Torre nella erudita sua *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, ricordano come il paganesimo, nel tentativo fatto di sistematizzarsi e di combattere la fede nascente, si era rivolto al neoplatonismo plotiniano. E Porfirio, gli anonimi autori dei libri che vanno sotto il nome di Orfeo e di Ermete Trimegisto, Giamblico, Giuliano l'Apostata, rimasero tristamente famosi nella storia ecclesiastica.

Ma, accanto a questa tendenza, incline all'emanazionismo panteistico, abbiamo, però, anche un'altra forte tendenza platonica cristiana. Basterebbe citare il solo nome di S. Agostino, per rievocare l'influsso che il neoplatonismo ebbe sulla speculazione ortodossa, e ciò anche perchè l'agostinismo fu in ogni tempo un veicolo di diffusione delle concezioni di Platone. Alessandro d'Hales, S. Bonaventura, Matteo d'Acquasparta, Scoto, Giovanni Peckam, Pier Giovanni Olivi ed altri numerosi pensatori cristiani del Medio Evo, hanno nella loro lampada accesa molto olio preso dall'Accademia. Persino Alberto Magno e San Tommaso, pur orientati così decisamente verso Aristotele, assorbirono alcune vedute di Platone e di

S. Agostino. Dante stesso deve al platonismo più di quello che comunemente si crede.

Coll'Umanesimo, poi, Platone, risorse e s'impose. Petrarca fu il primo rivendicatore, come accennammo, della sua fama; e Boccaccio lo seguì per questa via. Si istituirono in parecchie città d'Italia cattedre di greco, che la gioventù frequentava, disertando perfino le Università. Coluccio Salutati, Luigi Marsili, ed altri ancora, continuarono la tradizione del Petrarca. E giungiamo in tal modo all'anno 1423, « degno di ricordanza — dice Giuseppe Saitta nel suo volume dedicato a *La filosofia di Marsilio Ficino* — per il risorgimento del platonismo in Italia, perchè proprio in quell'anno l'Aurispa e il Traversari, tornando da Costantinopoli, sbarcarono a Venezia con il primo manoscritto dei dialoghi platonici e dei principali neoplatonici: materiali preziosi su cui si travaglierà l'umanismo filosofico, preceduto da quello puramente filologico ». Fu dapprima un « senso di esteticità », che sospinse i dotti di quel tempo verso Platone. « Quel gruppo di ricercatori o di eruditi che fa capo a Niccolò Niccoli, ad Antonio Loschi ed a Leonardo Aretino — continua il Saitta — era attratto verso Platone non da un bisogno speculativo, che non sentiva, ma da un atteggiamento esclusivamente estetico ». Questo spiega le traduzioni di alcuni dialoghi di Platone, fatta da Leonardo Aretino, da Pier Candido Decembrio, dal Cassarino, da Giorgio di Trebisonda e dal Poliziano; e spiega anche il fervore e l'interesse, che specialmente nella Toscana si sviluppò per le cose platoniche.

Fu in quella circostanza, che, nel 1439, si raccoglieva a Firenze il Concilio per l'unione delle due Chiese, greca e latina. Il Concilio — come nota Pasquale Villari nella sua *Storia di Girolamo Savonarola* — « non riuscì di alcun giovamento alla religione, ma profittò invece assai alle lettere. L'imperatore Giovanni Paleologo venne da Costantinopoli a rappresentare la Chiesa orientale, e menò seco uomini di molta dottrina, i quali parlavano la medesima lingua di Platone e d'Aristotele, oggetto allora di tanto studio, di tanta ammirazione; e furono perciò dappertutto circondati, riveriti, quasi corteggiati ».

Erano fra costoro molti uomini colti; ma fra tutti si distingueva Giorgio Gemisto, profondo conoscitore di Platone, stimato come il filosofo più valente dei suoi tempi e come un filologo consumato. Aveva egli un culto senza confini per Pla-

tone, in cui onore aveva aggiunto al suo nome di Giorgio Gemisto l'altro di Pletone. La filosofia platonica, per lui era il fiore spuntato dopo un lungo processo storico, che attraverso Pitagora risaliva sino a Zoroastro e sintetizzava tutto il sapere; tutti gli scrittori neoplatonici, ma segnatamente Porfirio e Proclo, erano gli interpreti più sicuri di Platone: il quale prendeva così un posto esclusivo nella storia della filosofia, senza che fosse riconosciuto un qualsiasi merito alla speculazione aristotelica, e diveniva il vessillo di un paganesimo rinnovato. La religione cristiana non era più in grado, a suo parere, di rialzare gli spiriti abbattuti; occorreva ricorrere alla dottrina neoplatonica dell'emanazione, ai diversi gradi della quale egli faceva corrispondere gli Dei dell'Olimpo pagano. Nella sua opera — Νόμοι — Gemisto pose le basi della nuova religione; e con la sua parola affascinante seppe conquidere gli animi di molti studiosi, che intorno a lui costituirono la corona degli ammiratori. Per essi Gemisto compose appositamente il suo Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται, conosciuto comunemente col titolo *De platonicae atque aristotelicae philosophiae differentia.*

Naturalmente egli dava la palma a Platone di fronte ad Aristotele; di quest'ultimo condannava la metafisica, la psicologia, l'etica; inoltre accusava lo Stagirita di ignoranza, di ingiustizia, di presunzione verso i suoi predecessori.

Si accese allora una gran lite nella schiera di quei greci, venuti al Concilio. Lo Scolari e Teodoro Gaza, ambedue aristotelici, si slanciarono contro Gemisto. Molti umanisti, idolatri di tutto ciò che fosse antico, e perciò anche di Aristotele e non solo di Platone, furono urtati dalla sua lotta. Altri, poi, avevano la mentalità di Giorgio Trapezunzio nelle sue *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis:* pensavano, cioè, che del platonismo si erano giovati molti eretici e nemici della Chiesa, mentre l'aristotelismo era stato utile per la sintesi del pensiero cristiano; e che quindi di Platone bisognava abolire persino il nome.

Tra l'intransigenza dei platonici e l'esasperazione degli aristotelici, si fece strada la corrente conciliatorista, che, del resto, trovava un terreno favorevole in Italia, dove un Vittorino da Feltre, un Guarino ed un Leonardo Bruno propendevano per un abbraccio fra i due grandi pensatori greci: e di

tale corrente si fece interprete, con una delicata abilità, il Bessarione — di poi convertito al cattolicesimo e divenuto Cardinale, — il quale cercò, in un'opera intitolata *In calumniatorem Platonis libri IV*, di conciliare i due sommi, tentando di dimostrare che le loro discordanze non sono poi così notevoli nè profonde, come molti volevano far credere. Platone — osservava l'autore — fu amato e utilizzato dai Padri della Chiesa; egli non è soltanto l'uomo sapientissimo e d'un genio affatto straordinario, ma è colui che si avvicinò alla verità della rivelazione tanto quanto era possibile ad un pagano. Contro il tentativo di Gemisto di usare Platone in favore del nuovo paganesimo, egli lodava la dottrina platonica per gli elementi favorevoli alla filosofia ctistiana.

La tattica del Bessarione fu feconda di frutti. L'Argiropulo continuò su questa strada, senza violenza d'assalti e senza esclusivismi, difendendo anzi, insieme con Platone, anche Aristotele, tanto che a Firenze mentre i giovani andavano da Ficino a gustare Platone, si recavano da Argiropulo ad approfondire Aristotele. A poco a poco il platonismo conquistò terreno; e Cosimo de' Medici, che da Gemisto aveva avuto l'idea di fondare un'Accademia per lo studio di Platone, dopo ben vent'anni, si assumeva l'educazione platonica di Marsilio Ficino, figlio del medico suo Diotifeci, al quale disse: « Tu, o Diotifeci, sei destinato a curare i corpi: ma codesto tuo Marsilio invece ci è stato inviato dal cielo per curare le anime ». L'idea, vagheggiata da tanto tempo divenne realtà. Poco lungi da Firenze, nella villetta di Careggi, all'ombra della pineta di Montevecchio, per la munificenza di Cosimo — imitata poi da Piero e da Lorenzo de' Medici — si inaugurava l'*Accademia platonica* ed intorno al Ficino si raggruppava un'eletta schiera di uomini colti. « Nella dolce e serena tranquillità di quel rifugio, in cui sembrava aleggiare lo spirito divino di Platone, — dice il Saitta — le discussioni più fervide, su argomenti letterari e filosofici, delle quali possiamo trovare una rappresentazione nelle *Quaestiones Camaldulenses* di Cristoforo Landino, erano tenute per interpretare degnamente la dottrina platonica. E a queste discussioni per l'appunto, fatte con ispirito di grande tolleranza, talchè vi potevano partecipare aristotelici e platonici senza guastarsi mai, si deve, se il trionfo del Platonismo.... potè dirsi un fatto compiuto ». Ficino, scri-

vendo al Bessarione, esclamava: « Venerunt, iam venerunt saecula illa, Bessarion, quibus et Platonis gaudeat numen et nos omnis eius familia summopere gratularemur ». Lo stesso Studio fiorentino, per opera del Landino e di Demetrio Calcondila, diveniva un centro ardente di idee platoniche. Dal 1469 al 1492 Platone trionfò a Firenze. All'Accademia platonica — che il Della Torre nel volume citato ha con tanta copia di materiali accuratamente descritta nelle sue origini e nel suo sviluppo — si guardava da tutta Europa, come a splendido centro di cultura.

A noi, però, più che le vicende esteriori dell'Accademia, interessa il pensiero che la ispirava; e procureremo di afferrarlo, esaminando il maestro — Marsilio Ficino — e Giovanni Pico della Mirandola.

2. — Marsilio Ficino

L'idea, lanciata dal Bessarione, d'un platonismo ripensato in funzione del Cristianesimo, divenne il programma di Marsilio Ficino.

Discorrendo di lui, occorre tener ben presenti questi due punti, che egli volle sintetizzare: il suo amore per Platone, e la vivezza della sua fede cristiana, dopo la conversione. Chi trascura l'uno o l'altro di questi elementi, deforma il Ficino ed arrischia di farne o un ripetitore dei platonici, o un precursore di Kant e di Hegel.

Pochi pensatori nella storia ebbero per Platone il culto che gli tributò Marsilio Ficino. Nella sua erudizione svariatissima, abbracciante ogni campo del sapere, dalla filosofia alla medicina, dalle antiche religioni alle scienze naturali, egli vedeva illuminato ogni e qualsiasi argomento dalla luce del suo Platone, dinnanzi alla cui immagine si diceva tenesse perennemente accesa una lampada.

Fin dalla sua prima giovinezza, — constatano il Della Torre ed il Saitta — nella sua *Epistola* diretta ai suoi fratelli, dimostrava una forte simpatia per i così detti platonici latini, da Cicerone e da Boezio a S. Agostino ed a Scoto, e chiamava Dio « la fonte » da cui derivano « tucti i rivi et fiumi », il « sole » che « illumina tutti gli altri pianeti e chose naturali ». Nel *De laudibus philosophiae* concepiva la tradizione filosofica come orientata verso il platonismo: dagli antichi Egiziani con Mercurio Trimegisto scendeva per mezzo di Pitagora e di Platone sino a Giamblico e a Proclo da una parte, e a S. Agostino dall'altra. E anche quando da un periodo acritico, dopo la lettura della *Summa contra gentes*, fatta per consiglio di S. Antonino, arcivescovo di Firenze, passò ad un periodo di elaborazione più cauta dei principali motivi platonici, egli proseguì per la strada intrappresa. Nei vari trattati (come nel *De voluptate*), negli opuscoli giovanili (quali il *De virtutibus*, il *De quatuor sectis philosophorum*, il *De furore divino*), ne abbiamo chiari indizî. Se, poi, affrontò la traduzione dei dialoghi di Platone,

lo fece, « ut doctrina platonica, quae ad divinam legem, id est Mosaycam Christianamque, tamquam luna quaedam se habet ad solem, latius refulgeret ». Per consiglio di Pico della Mirandola tradusse le *Enneadi* di Plotino, perchè gli sembrava che, indicandogli quest ultimo, Platone gli sussurrasse all'orecchio: « Hic est filius meus dilectus, in quo mihi undique placeo ». I libri di Giamblico, di Proclo e di altri neoplatonici, come altresì i suoi *Commentarii* di Platone e di Plotino; la sua *Vita Platonis*, dove accolse ad occhi chiusi tutto quello che di leggendario correva sul conto del suo adorato Maestro, sono una conferma dell'indirizzo da lui eseguito con animo immutato. Finalmente il suo *opus maius*, la sua *Theologia platonica*, gli sembrò la cupola che incoronasse l'edificio.

Tutto e tutti furono dal Ficino studiati e considerati e utilizzati in vista di Platone. Plotino aveva ai suoi occhi un grande valore, perchè era stato il più grande illustratore di Platone. Aristotele meritava una devozione intelligente, in quanto era la via per giungere a Platone, in quanto cioè è necessario che *nullus ad secretiora Platonis mysteria sit admissus, nisi Peripateticis disciplinis prius initiatus*. La meditazione delle opere di S. Agostino gli ispirò il pensiero di conciliare il Cristianesimo col suo Platone. Le dispute dantesche all'Accademia avevano lo scopo di vedere se e come Dante potesse accordarsi con Platone e quanto avesse bevuto alle platoniche fonti. Persino nell'apologia della religione cristiana e nelle prediche nella chiesa degli Angioli e in S. Maria del Fiore, vale a dire nel *De christiana religione*, negli opuscoli teologici, nelle *Praedicationes aut conciones*, cercava di convincere della verità del Cristianesimo, appellandosi a Platone.

Insomma, non solo il 27 novembre, giorno in cui si credeva fosse nato e morto Platone, era una festa religiosa per l'Accademia ficiniana; non solo alcuni dei discepoli, al dire di alcuni storici, pare abbiano richiesto a Roma la canonizzazione di Platone; ma tutti a Firenze riguardavano Marsilio quale « alter Plato ». Ed egli stesso poteva scrivere nel suo Epistolario: « ego a teneris annis divinum Platonem, quod nullus ignorat, sectatus sum »; nel *De voluptate* poteva soggiungere di venerare Platone come il Dio dei filosofi, « tanquam philosophorum Deum »; in una lettera al suo amico Pierleone, confessava di amare Platone in Giamblico, di ammirarlo in Plotino, di vene-

rarlo in Dionigi Areopagita; in breve, avrebbe potuto prendere come sua parola programmatica il detto: *In omnibus Plato.*

Ma il platonismo del Ficino non è la dottrina di Platone come è in sè, ma ha una caratteristica tutta speciale, tanto da renderla una dottrina che non può essere confusa con quella dei neoplatonici pagani.

È indispensabile ricordare — per poter poi giungere ad una esatta interpretazione della filosofia ficiniana — che Marsilio è un convertito. Platonico egli lo fu sempre; ma v'è un abisso fra la strada in cui s'era incamminato e l'altra che in seguito doveva battere.

Dopo la morte di S. Antonino, che l'aveva paternamente richiamato, Marsilio sentì illanguidire la sua fede. Orfeo, Proclo, Esiodo, Pitagora, Zoroastro, Mercurio Trimegisto parevano invitarlo ad un platonismo panteista. La *Theologia platonica*, nella prima stesura, rappresentava questo orientamento e solo dappoi fu rielaborata e corretta. Dal 1467 al 1469 egli ebbe un periodo di angosciose incertezze e di un'acuta crisi spirituale. Lo studio di S. Agostino gli fu di valido aiuto. E finalmente egli ritornò al Cristianesimo. « Deus meus — raccontava — obvius factus est mihi. Deus universi amplexus est me.... Quam ego gratiam tibi referam, o gratia gratiarum »! Il 18 dicembre 1472 Marsilio veniva ordinato sacerdote e diventava « Christi miles » con un intenso ardore di apostolato. La *Theologia platonica de immortalitate animorum* rappresentò nella sua intenzione una buona battaglia per la fede riconquistata. Il *Commentarius in Evangelia*, il *De christiana religione* e diversi opuscoli ebbero un'identica finalità. E quando — descrive il Della Torre — il Ficino seppe che Pico della Mirandola era riuscito a convertire parecchi Epicurei e Averroisti alla religione, si congratulò con lui in una celebre lettera, che terminava così: « Messis quidem multa, operarii vero pauci. Quo igitur pauciores, mi Mirandula, sumus, eo frequentius nobis vehementiusque laborandum ». La penna e l'insegnamento furono la duplice arma del suo lavoro di propaganda cattolica. E quantunque per l'atteggiamento politico del Savonarola si staccasse dal frate domenicano come da « un mostro pestilenziale nato per la calamità del popolo fiorentino », dapprima lo aveva ammirato come un santo: la riforma dei costumi trovava anche in lui un fautore fervido ed illibato.

Non bisogna, però, credere che il Cristianesimo abbia distrutto il platonismo di Marsilio o sia stato per lui una veste esteriore. No. Da un lato egli non poneva su uno stesso piano Platone e il Vangelo, ed anzi dichiarò espressamente che un pensatore cristiano, quale Dionigi l'Areopagita, è da anteporsi allo stesso Platone, *propter novum veritatis christianae lumen*. Dall'altro, insieme a questo esplicito e ripetuto riconoscimento della superiorità del Cristianesimo, continuò nel suo entusiasmo per il platonismo. La stessa lettera or ora citata al Pico, cominciava con questa espressione: « Philosophica ingenia ad Christum perveniunt *per Platonem* ». La *Theologia platonica* e tutta la sua attività filosofica dopo la conversione, sono una conferma di ciò che egli dichiarava: di riguardare cioè, dopo la verità cristiana ed il culto divino, la vita ed il pensiero di Platone come regola direttrice.

Era, quindi, naturale che il suo ideale divenisse una *sintesi cristiana in nome di Platone*. Quello che Parigi, o meglio, San Tommaso aveva fatto nel Medio Evo, quando con le *Somme*, inspirate all'aristotelismo, era stata creata la sintesi gigantesca ben nota, il Ficino volle tentarlo, ispirandosi a Platone. La *Theologia platonica* doveva essere la nuova *Summa theologica*.

Oggi, gli studiosi del pensiero ficiniano trascurano la tesi di Francesco Puccinotti, che nella sua *Storia della medicina* distingueva nella speculazione di Marsilio Ficino tre momenti: *il momento platonico*, dai 18 ai 20 anni, o del platonismo latino, professato da S. Agostino, Boezio, Tullio; *il momento alessandrino*, dai 30 ai 40 anni, in cui, oltre a Platone, il Ficino tiene in grande onore Mercurio Trimegisto e Plotino; *il momento cristiano*, dai 40 ai 66 anni, in cui egli torna decisamente al Cristianesimo, che concilia con un platonismo pratico. È una costruzione artificiosa, questa, osserva il Saitta: « le opere del Ficino che trattano di filosofia o di teologia o di medicina, studiate con animo sereno, si rivelano scritte sotto l'ispirazione d'un pensiero unico, dominante, che si svolge sicuro della meta da raggiungere ». Ed è vero: solo non bisogna dimenticare che Marsilio era un convertito: non già un credente per forza d'inerzia, incurante d'una fede ricevuta, ma un convinto assertore d'una religione riconquistata a prezzo d'una lunga crisi. Il Saitta, che pure fino ad oggi è colui che col suo volume ha più profondamente studiato la filosofia ficiniana,

non ha tenuto calcolo di questo fatto, creando in tal modo un Marsilio Ficino a immagine e somiglianza dell'idealismo.

Non con tendenze immanentistiche e panteistiche, ma con un animo schiettamente cristiano, dopo che Nicolò Cusano ci aveva dato la sua *docta ignorantia*, Marsilio Ficino volle costruire la *docta religio*. Egli sognò una religione filosofica, che fosse in pari tempo una filosofia religiosa. E la concezione fondamentale del platonismo, di considerare la natura come un'eterna rivelazione dello spirito, di spiritualizzare cioè e di idealizzare la natura e l'uomo, lo aiutò nel compimento del suo disegno, che presenta i seguenti caratteri:

Innanzi tutto, il Ficino volle essere *un filosofo*. La sua *philosophia*, quantunque aspiri ad essere una *pia quaedam philosophia*, appunto perchè tende a diventare la *docta religio*, vuol rimanere però pensamento razionale della realtà. E della filosofia il Ficino ebbe sempre un grande concetto, un illimitato entusiasmo, sin dalla sua giovinezza. Essa gli appariva come una «somiglianza e una felicissima imitazione di Dio, una salita dalle cose inferiori alle superiori, dalle tenebre alla luce», un dono divino per il quale valeva la pena di abbandonare le cose mobili e varie, le ombre ed i fantasmi; la filosofia, diceva, è il *sacrum Dei munus;* è la *sapientia* per eccellenza.

Era la religione stessa, che lo sospingeva verso la filosofia. Come vi sono due classi sociali, il volgo indotto e gli uomini d'ingegno, così per il Ficino vi sono due metodi di diffondere la religione: *il metodo dogmatico*, adatto per il popolo ed appoggiato dalla prova dei miracoli; ed *il metodo razionale*, necessario — egli scrive nella prefazione alla traduzione di Platone — «peritioribus hominibus», per i quali Dio mandò dal cielo in terra il fondatore dell'Accademia. Questi uomini, — soggiunge nella sua prefazione a Plotino — i quali hanno avuto da natura un intelletto atto ad investigare ed a filosofare, non è possibile che siano allettati a seguire la religione per altra via che non sia la filosofica. Per questo la divina Provvidenza, volendo richiamare a sè anche costoro, fece sì che in Persia con Zoroastro, e in Egitto con Mercurio nascesse una certa filosofia religiosa, la quale fu poi nutrita ed allevata in Tracia da Orfeo ed Aglaofemo, divenne adulta in Grecia ed in Italia con Pitagora e fu portata alla perfezione da Platone in Atene. Ma essendo il metodo d'esposizione di Platone tutto a metafore

ed a miti allegorici, ed essendo quindi necessaria un'interpretazione, sorsero Plotino, Porfirio e Proclo. È questa la sapienza, che riassume tutto e che è la vera molla dello sviluppo spirituale nei secoli della storia e nella vita dei pensatori; è questo il pensiero nascosto «sotto il velame de li versi strani» che il Ficino si propone di render chiaro, di sistematizzare, di sostituire ai conati del peripatetismo, religiosamente molto pericoloso, per la sua corrente averroistica e per quella alessandrina. In nome della *docta religio* occorreva combattere la *filosofia irreligiosa*. Appunto perchè — osservava egli nel *De christiana religione* — le margherite della fede son trattate dagli ignoranti, l'empietà ha trionfato nel campo stesso filosofico; perciò, per difendere la causa religiosa, è necessario filosofare, liberandoci dai ceppi dell'iniquità, in altre parole bisogna ragionare e rendere la religione degna dell'appellativo di *docta*.

Unità nella molteplicità, anche per il Ficino, doveva essere la filosofia; ma per lui la varietà molteplice delle religioni, dei sistemi filosofici e delle correnti spirituali avevano immanente in sè, ragione anzi della loro vitalità, l'unica aspirazione ad una religione rafforzata «auctoritate rationeque philosophica». Questa unità ebbe in Platone il suo profeta migliore; ed ogni pensatore, ogni poeta, ogni grande dev'essere valutato in funzione della maggior o minor comprensione di essa. Per tale motivo il Ficino chiamò la sua *theologia* col nome di *platonica;* per questo il suo Platone è spesso diverso, talvolta opposto al Platone come realmente visse e pensò; per questo più che la teoria delle idee, egli cercò in Platone il rappresentante della idea ficiniana, la quintessenza del Cristianesimo razionalmente ripensato; per questo da alcuni dialoghi platonici, come l'*Apologia di Socrate*, il *Critone* e il *Fedone*, volle trarre nientemeno che «la conferma della dottrina evangelica, l'approvazione dei martiri e il fondamento della religione»; per questo ancora il demone socratico diventò per lui l'angelo custode e la *ψυχή* platonica si trasformò in strumento di vita soprannaturale; per questo infine, con interpretazione un po' troppo audace, attribuì a Platone la dottrina dell'origine del mondo nel tempo e della creazione libera da parte di Dio: in una parola, la sua mentalità, il suo punto centrale di visione e di esame, gli dava la convinzione di avere dal cielo una missione da compiere, — e lo ripeteva diverse volte: — instaurare, cioè, quell'unione

fra filosofia e religione, che presso gli antichi popoli (come cerca di provarlo nel *De christiana religione*) era un fatto consolante e che, invece, ai suoi giorni più non esisteva. Di conseguenza Marsilio Ficino si rivolse con calde parole ai filosofi ed ai sacerdoti: agli uni perchè avessero a sostenere la religione, agli altri perchè si applicassero allo studio della filosofia; ed a tutti diceva: «Liberemus, obsecro, quandoque philosophiam, sacrum Dei munus ab impietate.... Religionem sanctam pro viribus ab execrabili inscitia redimamus». Tale fu il suo piano di battaglia, della quale ora dobbiamo brevemente esaminare lo svolgimento.

***

Marsilio Ficino nel tentare la sua sintesi di religione e filosofia, non ha mai voluto identificare Dio con la natura o con l'uomo, la fede con la ragione, il soprannaturale col naturale. Il bisogno, in lui prepotente, di unità non escludeva la molteplicità; la stessa immanenza di Dio negli esseri lo costringeva ad esclamare di fronte a questi: «transcendamus»!

Il secondo libro della *Theologia platonica* è troppo limpido in proposito. Il Dio uno ed unico, la cui «virtus est infinita»; il Dio che «est semper», «est ubique», «omnia agit et servat, et in omnibus omnia operatur»; il Dio che è l'unità da cui scende ogni molteplicità, che è Verità e Bontà, senza di cui nulla è e per il quale tutto esiste; il Dio in cui l'*intelligere* ed il *velle* si identificano con l'*esse*, e che essendo l'essere infinito, «intelligit infinita» e «per voluntatem suam» *extra se efficit omnia;* il Dio che ha una volontà «necessaria simul et libera», la quale «agit libere», perchè, pur volendo necessariamente se stesso, vuole liberamente le creature, «ut placet divino Thomae Aquinati nostro, splendori Theologiae», è proprio nè più nè meno che il Trascendente della Scolastica medievale. E se si volesse fare un confronto fra le opere di San Tommaso e gli scritti del Ficino, si potrebbero trovare mille e mille passi comuni. Del resto, anche per ciò che riguarda la dottrina delle idee in Dio e dell'esemplarismo divino, San Tommaso aveva accettato il superamento di Platone proposto da S. Agostino; e Marsilio Ficino non fa che seguire, in questo punto, i due grandi Dottori.

Così pure, il novello Platone non ha affatto confuso religione e filosofia, nè io direi che il suo intento era di razionalizzare la religione. Egli voleva solo dare una base razionale a quest'ultima, il che è ben diverso e risponde ad un dovere del credente, secondo il comando di S. Paolo, il quale vuole che dinnanzi alla fede il nostro sia un *rationabile obsequium*.

Nè bisogna lasciarsi fuorviare dal frasario del Ficino, quando dice che gli uomini « dii expetunt fieri », e che l'anima umana « substantiam divinam induitur, quasi recentem formam, per quam pene fit Deus, per quam omnes deinde operationes agit ut Deus aliquis potius, quam ut anima ». Egli in questi passi discorreva esplicitamente dell'elevazione dell'uomo al soprannaturale; dichiarava « mentem non posse ad divinam substantiam per ipsammet perspiciendam attolli per solum naturalis virtutis et luminis augmentum,... sed opus esse nova quadam virtute »; e quanto all'arditezza del suo linguaggio non faceva se non ripetere i detti dei Padri e di San Tommaso: « Deus factus est homo, ut homo fieret Deus ». Il soprannaturale importa appunto questa deificazione dell'uomo. Nè il Ficino ha confuso l'ordine della natura con quello della grazia. La divinità di Cristo era da lui provata coi miracoli; e nel capo X del *De christiana religione* avvertiva: « Noli, Laurenti, mirari quod Marsilius Ficinus philosophiae studiosus miracula introducat; vera enim sunt quae scribimus, ac Philosophi officium est rationibus propriis singula confirmare. Sunt autem propriae *rerum naturalium* rationes, quae *secundum naturam* sunt; divinarum vero, quae *super naturam* huiusmodi sunt, tum metaphysicae probationes, tum vel maxime miracula. Deus enim non tantum verbis, quantum miraculosis operibus mysteria sua probat et mysteria confirmat, unde illud: Si verbis non vultis credere, operibus credite ».

In breve, contro l'interpretazione del Saitta e dell'idealismo moderno, io non ritengo che col Ficino la trascendenza ha incominciato a declinare o che « la direzione immanentistica costituisce il nocciolo vivo del pensiero » suo; tutt'altro! In lui non trovo « l'uomo vecchio che s'affacciava di volta in volta al suo spirito » e che egli non ebbe mai sufficiente ardimento per uccidere, insieme all'uomo nuovo che celebrava la divinità dell'animo nostro, il principio della soggettività ed il concetto della creatività umana. C'era un uomo solo nel

Ficino: il cristiano platoneggiante, come subito vedremo, esaminando le sue teorie riguardo a Dio, all'uomo, alla natura.

1. — Dio, l'*unitas stabilis*, l'infinito, l'immutabile ed il perfetto, mentre « se speculando versatur secum, undique versat externa ». Tutti gli esseri sono creati da Lui e somigliano quasi a certe voci del pensiero divino di fuori al tutto pronunciate. La divina essenza, per la sua infinita perfezione, pur essendo semplicissima, è indefinitamente imitabile; e Dio, conoscendo sè, conosce tutte queste imitazioni (o idee) e le realizza liberamente per la sua bontà. Perciò Dio, come conoscendo sè conosce tutte le cose, così volendo sè vuole tutti gli altri esseri. Questi « prout in Deo sunt, sunt ipse Deus; prut ex Deo manant, sunt divini vultus imagines ». E le cose create costituiscono una serie ordinata, di cinque gradi, per i quali avviene la discesa e l'ascesa: la discesa comincia da *Dio*, che è unità immobile, e va all'*angelo*, che è unità molteplice, e poi all'*anima*, che è unità e molteplicità, alla *qualità*, che è molteplicità e unità, e infine al *corpo*, che è molteplicità. L'ascesa segue l'ordine inverso e dal corpo procede verso Dio. Tra Dio e l'angelo che stanno al sommo, e la qualità ed il corpo che occupano l'ultimo posto, sta l'anima, che si può chiamare essenza terza o media, e che è il sinolo dell'universo, nesso fra le cose eterne e le temporali.

Ma ciò che importa notare nel concetto di creazione è specialmente la presenzialità di Dio in tutte le cose. « Ita centrum Deus est omnium, — insegna la *Theologia platonica* — quia sic est in omnibus, ut cuique rei interior sit quam ipsamet sibi ». Dio è quasi un « circulus spiritualis », il cui centro è dovunque e la circonferenza in nessun luogo. Egli è dappertutto. È nelle cose ed in noi. Ogni oggetto ed ogni anima è un raggio della divina bellezza: « Pulchritudo divina per omnia splendet et amatur in omnibus », dice nel Commento al Convito di Platone. Dio « ambit opera sua semper, ac se inserit universis ». Il mondo nelle *Epistolae* del Ficino è raffigurato ad una cetra: le cose sono come il suono che il dito di Dio trae dalle corde armoniche di essa. L'intimità di Dio in ogni cosa era per lui un punto fondamentale. Nulla di morto vedevano i suoi occhi: niente restava senza voce: tutto gli parlava di Dio. Il quale, se si manifesta nella natura, tanto più si manifesta nelle umane

coscienze. Là — esclama in una lettera il Ficino (e la cito nella bella traduzione del Saitta) — Dio è presente e sussurra all'anima: « Poni fine alle lagrime, o figlia, non ti affliggere, o figlia, chè colui che ti parla non è forestiero (*hospes*), ma tuo dimestico e a te più intimo (*familiarior*) che tu non sei a te stessa. Io sono ad un tempo presente a te e dentro di te. Sono a te presente perchè sono dentro di te, sono dentro a te perchè tu sei in me, e se tu non fossi in me non saresti in te, anzi non saresti in nessun modo.... Forse non vedi? Io empio, penetro e contengo cielo e terra. Empio, ma non sono empiuto, perchè io sono la stessa pienezza. Penetro, ma non sono penetrato, perchè io sono la stessa energia di penetrare. Contengo, ma non sono contenuto, perchè sono lo stesso potere di contenere ». Io « sono lo stesso essere », la « stessa infinità », la « stessa eccellenza », « per cui tutte le cose son fatte e per cui hanno l'essere, e che tutte le cose appetiscono. Perchè diffidi di ritrovare il padre, o pazza che tu sei? Non è difficile ritrovarlo dove sia, poichè in me sono, da me son fatte, per me si conservano tutte le cose, sempre, in ogni luogo.... Non si desidera in nessun luogo altro che il vero: io sono tutto il bene, io sono tutto il vero: cerca la mia figura e vivrai. Ma non pensare di toccarmi, perchè io sono la stessa stabilità, non cercare di dissiparti nella varietà per cogliermi, perchè io sono la stessa unità ».

Ecco spiegata la gioia esultante, che canta talvolta nelle pagine del Ficino: l'universo, la natura e l'uomo gli appaiono come manifestazioni di Dio; dovunque Dio gli sorride; e la storia intera, la cultura tutta quanta, gli ripete lo stesso inno. Il cosidetto suo *estetismo* non è altro se non il riflesso di questo stato d'animo; l'eloquenza, la poesia, il senso della bellezza di Platone gli sembrano una proiezione dell'intima armonia delle cose, fedelmente colta dall'animo con commozione d'artista. La bellezza diviene così un nuovo criterio di verità, una conferma del sistema, un segno di successo incontrastato. E l'universo tutto si anima quasi mosso ed agitato da un soffio potente: è il soffio divino, che dovunque, con parola talora chiara, talora difficile ad intendersi, proclama la razionalità del reale e della storia, in una parola, proclama la provvidenza.

Tutte le parti del mondo e persino tutti i corpuscoli, dice la *Theologia platonica*, sono cose « quas ipse (Deus) fecit »: nulla si sottrae, quindi, alla sua azione provvidenziale, al suo

governo, appunto perchè ogni essere (anche in ciò il Ficino ripete San Tommaso) dipende da Dio per la creazione e per la conservazione, la quale ultima è una perenne creazione. E tutto tende a Dio: al movimento di discesa da Lui risponde — come esponemmo — il movimento d'aspirazione, di ascensione, di tendenza del creato, attratto da Dio. È un movimento circolare — da Dio al mondo e dal mondo a Dio — prodotto dall'amore. Dio ci agita quotidianamente: « Deo ardet cor, Deum suspirat pectus, eundem cantat lingua, eundem caput manusque adorant et genua ». La nostra intelligenza che non riposa « prius quam quid sit res ipsa secundum substantiam cognoverimus », non si acquieta, finchè non giunge alla somma Ragione. La nostra volontà, assetata di infinito, è attratta da Dio; Egli vuol divinizzarci, poichè l'uomo in certo qual modo — *quodammodo* — può divenire un Dio. È Dio stesso che, nell'Incarnazione, si unisce all'uomo, per unire l'uomo a sè. « Conveniens fuit Deum se homini jungeret », perchè l'uomo è partecipe del Creatore e della creatura, è un microcosmo che riassume in sè tutti gli esseri. E mentre in tutte le cose Dio si trova *secundum praesentiam* e *secundum virtutem*, poichè « ubique Deus adest » e tutto ha da Lui il proprio essere e la natura; mentre Dio è uno in sè *secundum unitatem essentiae*, si congiunge alla natura umana *secundum unitatem personae*. L'ordine soprannaturale è un'unione più intima con Dio, che il Ficino in alcuni capitoli del *De christiana religione* analizza, per concludere con questo caldo appello: « Desinant igitur, iam desinant homines suae divinitati diffidere ob quam diffidentiam mortalibus seipsos immergunt... Ament toto pectore Deum, in quem trasformentur, qui ob ingentem amorem se mirabiliter in hominem transformavit ». E continua, nei capi seguenti, a discorrere dell'unione dell'uomo con Dio nella gloria dell'altra vita, quando potremo « Deo haerere » *absque medio*, ossia contempleremo Dio *direttamente*, faccia a faccia, come dice l'Apostolo (non *absque medio*, quasi che all'uomo non occorra il mediatore, Cristo incarnato, come interpreta il Saitta, che scorge qui « il precorrimento sicuro della Riforma »!).

Nessuna meraviglia, quindi, se il Ficino aspirava a sintetizzare filosofia e religione con la sua *docta religio*. L'attività razionale, di cui Platone è il Maestro, ci conduce a contemplare

nelle cose il riflesso delle Idee, ossia Dio, secondo l'interpretazione agostiniana, poichè le Idee si identificano con Dio; l'attività religiosa è qualcosa di più, ma non di diverso, di questo divino nell'umano. Tutte le religioni – e qui stava la ragione dell'atteggiamento tollerante del Ficino – esprimono in diverse forme l'identico pensiero: il Cristianesimo è la religione vera e perfetta, che assorbe ogni e qualsiasi raggio di vero degli altri culti e soddisfa pienamente gli sforzi del filosofo. Per questo, il discepolo di Platone non trovava nessuna difficoltà ad inginocchiarsi dinnanzi all'immagine di Cristo.

2. — Anche l'*uomo* è studiato dal Ficino in relazione a Dio. L'uomo nel suo sistema, ben lungi dall'essere assurto — come pensa il Saitta — «a motivo centrale d'una nuova orientazione filosofica» e dall'essere posto «in antitesi decisa rispetto al soprannaturalismo medievale», non lo si comprende nella concezione ficiniana se non subordinato al Trascendente. Sia che si guardi alla natura dell'uomo, alla sua conoscenza, alla sua volontà, Dio resta sempre il centro ed il sole illuminatore.

L'opera maggiore di Marsilio Ficino, la *Theologia platonica*, tratta dell'immortalità dell'anima nostra. Tenendo conto della speculazione a lui antecedente, tanto per prendere i materiali della sua sintesi, quanto per confutare gli errori, il nuovo Platone raccoglie in 18 libri tutte le prove che ci invitano a spogliare noi stessi della nostra veste mortale, l'anima dal corpo, la ragione dagli affetti del senso, per conoscere la nostra grandezza, la spiritualità e la immortalità nostra. Se ben si osserva, però, tutte le varie parti dell'opera sono ispirate dal pensiero di Dio.

Il Ficino, infatti, esamina la natura dell'anima; e, posta la tesi che «omnis rationalis anima est immortalis», la dimostra in mille modi. L'anima che «per se movetur», che «est a materia libera», che si ripiega su se stessa e via dicendo, non dipende dal corpo nell'essere suo. Ce lo inculca fra l'altro il fatto che «mens, quo magis separatur a corpore, eo melius se habet». «Mens repugnat corpori»; lo sviluppo dell'intelletto non è proporzionato a quello del corpo, ed anzi Platone avverte: «Non florescit virtus animi, nisi virtus corporis deflorescat». Inoltre, l'anima opera liberamente: essa non è subordinata alle cose, nè determinata necessariamente, ma domina le cose stesse, e come la mente nostra «absque corpore operatur»,

così i nostri atti « a determinatis causis non proficiscuntur ». E noi potremmo proseguire a lungo nell'enumerare le dimostrazioni del Ficino, o meglio le antiche ragioni della immaterialità, semplicità, spiritualità ed immortalità dell'anima umana.

Ma cos'è che dà un colorito nuovo a queste prove tradizionali? È Dio. È Dio che crea l'anima, la quale « esse a Deo accipit sine medio » e « per se refertur ad Deum » e « haeret divinis ». Essa è soltanto ospite della terra, ma è nata per contemplare e per amare le cose celesti; e la sua attività intellettuale e volitiva — e quindi anche la sua essenza — non possono essere capite se non in funzione di Dio.

Poichè è verissimo che Marsilio Ficino scioglie un inno all'uomo, alla potenza ed alla grandezza umana, all'infinità della nostra mente e delle nostre aspirazioni. L'anima nostra, che è *media rerum* e compendio dell'universo, « in se cuncta quodammodo experitur » (tanto che « hac cognita, facile sumus omnia cogniturì ») e cerca di diventare tutto: « genus humanum contendit omnia fieri, cum omnium agat vitas ». Affamata del cibo a lei proprio, della verità cioè di cui si nutre (« anima alitur veritati »), « res omnes quaerit »; e, nella sua indagine, progredisce quotidianamente (« proficit quotidie ») con un progresso che non ha mai fine, impaziente di ogni servitù, non serva ma emula della natura. Le scoperte e le meraviglie dell'arte e delle forze operose dell'uomo fanno di questi quasi un Dio; e questo uomo, che « est quidam Deus,.... qui tot tantisque in rebus corpori dominatur et immortalis Dei gerit vicem, est procul dubio immortalis ». La vita e la storia, che il Ficino abbraccia col suo sguardo, nelle lettere e negli altri suoi scritti, gli dicono tutta l'« immensa animi nostri magnificentia » e gli fanno esclamare: « Est utique Deus in terris ».

Tutto questo è vero: ma non si può concludere col Saitta: il Ficino ha scoperto la dignità umana « nel senso moderno », facendo dell'uomo — e non più di Dio — il centro di gravitazione di tutta la realtà; ha elevato « su basi solide un monumento eterno alla personalità umana intesa come autocoscienza », quantunque in lui sia ancora imperfetta « la risoluzione del trascendente nell'immanente » e rinasca talvolta « l'esasperante dualismo che forma la peculiarità medievale ». Il Ficino non ha mai identificato Dio con l'anima umana; al contrario è Dio soltanto — nel suo sistema — che può spiegare il nostro

processo conoscitivo e volitivo, ossia, in ultima analisi, la nostra anima, il progresso e la storia.

Per ciò che riguarda la nostra conoscenza, il Ficino, dopo d'aver stabilito una gerarchia delle menti: Dio, l'angelo, l'uomo, l'animale, distingue nella mente umana quattro gradi: il *senso* che « circa corpora versatur »: l'*imaginazione* « circa simulacra corporum », la *fantasia* « circa singulares simulacrorum intentiones », l'*intelletto* « circa singularum intentionum naturas communes, ac rationes penitus incorporeas ». Ma anche il primo grado, il senso, noi non l'avremmo se non ci fosse in noi l'anima, la quale si trova tutta in tutto il corpo e tutta nelle singole parti di esso, unita al corpo mediante lo *spirito*, ossia mediante un certo vapore sottilissimo e lucidissimo, generato per il caldo del cuore dalla più sottile parte del sangue. La stessa potenza di sentire non può essere spiegata con la materia; l'unità della sensazione è una sintesi, che non può derivare dalle parti materiali molteplici, ma che appella una energia interiore dell'anima, una « vis » la quale, come centro, unifica e giudica gli oggetti e le operazioni dei cinque sensi. Il senso, però, che il Ficino concepisce non come passività, ma come attività, non ha altro scopo se non di porgere alla mente l'*occasione* di intendere: « intelligendi occasionem ». « Statim..... ex hoc subito sentiendi actu vis interior animi ad opus aliud.... excitatur » e forma il « simulacrum », i fantasmi, le immagini. È allora, sotto questo eccitamento, che l'intelletto « per vim suam » giunge al concetto. Non è il senso, l'imaginazione o la fantasia che ci dànno i concetti, ma la mente. Dal meno (fantasma) — dice il Ficino nella *Theologia platonica* — non può venire il più (idea). Tutti, poi, i singolari, insieme congiunti, non ci darebbero mai l'unità del concetto, la cui universalità non può venire dall'esperienza. E, del resto, le idee hanno i caratteri dell'unità, della semplicità, dell'immutabilità, dell'indivisibilità, della incorporeità, dell'eternità; come mai potrebbero dipendere dai corpi e dai fantasmi, che hanno caratteri opposti? È necessario, quindi, ammettere che l'intelletto « format seipsum » e si deve dire con S. Giovanni: « mentem hominis, quando verum aliquid attingit, non.... videre rem aliquam veram, sed facere veritatem ». La verità non ci è data dai corpi e dai fantasmi, ma la fa la mente nostra.

In qual modo? Forse creando essa stessa la verità? No,

risponde il Ficino; ma mediante le « formulae » o idee o « species » *innate* in noi, che si svegliano all'eccitamento dell'esperienza. Queste idee innate sono qualità immobili ed immutabili, universali, eterne, necessarie e via dicendo; e di esse ci serviamo per giudicare i « simulacra » e lo stesso nostro animo. Noi le traiamo (eruimus) dai recessi della mente; non si tratta di una *creatio*, ma soltanto di una *corruscatio*, per la quale « per formulam opportune excitatam idea accenditur in mente ». E che altro fa il maestro quando insegna, se non destare la scienza che dorme nel discepolo, in modo che nella mente di questi « non inducat, sed educat scientiam »? Le idee innate sono in noi la luce di Dio, che « signavit super nos vultus sui lumen, ut lumen in suo lumine videremus ». Illuminata da tale raggio di Dio, la mente in Lui « intelligit rerum omnium rationes, quarum fons est Deus, et quae Deus ipse sunt ». Non è, questa, la visione diretta di Dio « sicuti est », poichè « Deus ut Deus non prius videbimus quam.... mentis purissimae statum adipiscamur »; tuttavia si deve dire che vedere le idee è vedere Dio. In conclusione: « Deus animas procreat: deinde his sese obiicit tamquam speculis: per quam obiectionem in singulis imagines fiunt Dei. Quae quidem imagines mentes ipsae sunt animarum: ita ut mentes tum multae sint, quia multae sunt animae in quibus sunt: tum una cunctae, quia unus est Deus ».

Non discutiamo nè questo innatismo del Ficino, per il quale Rosmini aveva tanta simpatia, nè la confutazione che si può trovare nei testi di filosofia. I caratteri di eternità, di necessità, di immutabilità, ecc. della verità sono un frutto del processo astrattivo, che in un essere coglie la natura, prescindendo dalla materia e dai principî individuali, e sono ben diversi dai caratteri di Dio. E neppure chiediamoci se l'innatismo non sia pericoloso per la trascendenza divina, che il Ficino sosteneva a spada tratta. Constatiamo solo che egli non credeva di cadere in questo abisso; e poneva talmente a centro del suo sistema Iddio, da spiegare con esso anche la conoscenza umana, nello stesso modo con cui concepiva la volontà e la vita nostra in relazione al sommo Bene ed al supremo Amore.

Se da un lato l'attività conoscitiva cerca « res omnes effici » (e la Scolastica già aveva insegnato: « intellectus intelligendo fit omnia »), l'attività volitiva desidera godere di tutti i beni. Intelletto e volontà « fiunt quidem omnia, intellectus omnia

vera, voluntas omnia bona ». La volontà ama e tende a tutto ciò che le si presenta « sub ratione boni ». Essa, quindi, ha un primato sull'intelletto stesso, in quanto quest'ultimo non è se non uno stimolo al volere. Ma, anche qui, come dev'essere concepito questo volontarismo ficiniano con la sua teoria dell'amore? Sempre in funzione del Trascendente, il quale per amore ha creato tutto ed al quale tutto tende in uno slancio di amore. Anche l'intelletto è un'ala per volare a Dio, ma l'amore di Dio è migliore della contemplazione ed inoltre la visione intellettuale è ordinata al gioire. L'anima nostra, sempre insoddisfatta dei beni creati e finiti, aspira al Bene infinito, che è anche Bellezza infinita, poichè « pulchritudo nihil aliud est quam summi Boni splendor, fulgens praecipue in his rebus, quae oculis, auribus, mente percipiuntur ». Ben lungi dal concepire la volontà nostra « come autosufficienza », come vorrebbe il Saitta, il Ficino sente quanto mai la insufficienza umana. Egli, per la sua concezione attivistica della realtà, ha posto, bensì, in cima alla vita spirituale l'azione: ma sempre, per mezzo delle virtù civili, della penitenza, delle virtù dell'animo, non faceva altro se non tendere al fine supremo. Anche il suo Stato ideale, tendente alla realizzazione della giustizia, è ordinato a Dio. Quando nella « conclusio » della *Theologia platonica* dice che, dato che siamo immortali, dobbiamo pensare a salvare l'anima nostra e per questo occorre elevarsi a Dio, egli esprimeva il concetto animatore di tutte le sue teorie sull'uomo. L'uomo, che viene da Dio, a Dio deve tendere, attraverso l'operosità buona e la contemplazione profonda. E siccome « constat apud omnes theologos, Deum esse primum ipsum verum ac bonum, esse cuncta, esse auctorem universorum, super omnia, in omnibus, semper, providere cunctis, juste administrare, fortiter dum administrat in habitu suo perseverare, temperate suaviterque tractare, opulentissime vivere atque jucundissime, seipsum adeo beatum intueri, mirari et colere », l'uomo deve far di tutto per raggiungere simili doti. In questo consiste lo sforzo dell'anima a diventar Dio (« fieri Deus,.... solicitante Deo.... Non fit autem Deus, nisi quod Dei induitur forma »).

3. — Se ora ci rivolgiamo alla *natura*, anche qui, per intendere la concezione del Ficino, occorre partire da Dio.

Il molteplice è da ridursi all'unità; « propria quaelibet

rerum innumerabilium multitudo ad propriam redigitur unitatem »; ed in ogni ordine tutte le cose che lo compongono implicano l'uno: tutto questo, però, perchè gli esseri dipendono dall'idea di Dio. Così, gli uomini — dice nelle Lettere il Ficino — sono diversi gli uni dagli altri; ma spiritualmente sono « membra quaedam eiusdem corporis. Singuli namque homines *sub una idea* et in eadem specie sunt unus homo ». E giacchè da un lato in Dio tutte le idee costituiscono un solo Dio; e dall'altro le realizzazioni varie delle idee divine hanno come origine l'amore — forza unitiva, fonte di intima solidarietà, — consegue che l'universo è da concepirsi organicamente, non atomisticamente; come unità razionale, non pessimisticamente.

Una delle conclusioni, che il Ficino deduceva da tale premessa, era che il mondo non può apparire se non come « divinum animal », vivente la stessa vita divina, che deve rispecchiare in sè l'unità del Creatore. Ed egli credeva necessario, per salvare l'unità dell'universo di ammettere un'*anima del mondo*, come ammetteva le *anime delle sfere celesti* che « movent sphaeras per legem fatalem, et movent in circulum, quia ipsae sunt circuli », e finalmente le *anime degli animali* « quae singulis sphaeris continentur ». Tutto appariva a Ficino come dotato di *vita*, di questa « vis interna movendi », che, pur essendo universale, si individualizza negli esseri singoli, disposti secondo la legge della continuità, e dell'unità nella molteplicità, in quanto, come dicemmo, da Dio procedono per un *descensus* graduale i vari gradi degli esseri, costituenti ciascuno, nella moltitudine dei loro membri, l'unità dei diversi ordini, e viventi nel ritmo del *circulus perpetuus* che deriva dal continuo *descensus* ed *ascensus*, fra l'infimo termine che è la materia ed il supremo che è Dio.

Spiegar le cose con la materia sembrava una mostruosità al Ficino. La *materia prima* è pura potenza, « natura sua expers omnino formae, omnibus subiecta formis atque materiis »; le sue note di identità e di indistruttibilità provengono dalla sua imperfezione; e del moto, che essa ha, quando è dominata dalla forma, non v'è in essa la ragione. Il corpo non può muovere se stesso; la confutazione del materialismo, fatta nella *Theologia platonica* è quanto mai interessante. La vita è una sintesi, che non è spiegata dalla materia. È l'anima, al contrario, che spiega gli organismi. Essa, non il corpo, è la ra-

gione del vivente. A loro volta le anime, per la loro contingenza, richiedono l'esistenza di Dio, che le ha create, cosicchè «a Deo, omnium unitate», ogni e qualsiasi cosa «effluit et refluit». «Si non sit in rebus primum aliquid, res quaelibet emanabit ab alia; omnes igitur fluitabunt: quapropter nusquam erit unitas».

Non soffermiamoci sulle teorie ficiniane delle anime, su queste terze *essenze* che sono «copula mundi», «vis individua», e in pari tempo «dividua», dominatrici dei corpi, da esse mossi intrinsecamente; e nemmeno sulle anime delle stelle e sulle sue dottrine intorno agli astri. Solo osserviamo che la magia scendeva come conseguenza da tale visione della natura; era, cioè, il mezzo di capire il linguaggio di questa e di scoprire le sue energie latenti: e la sua Apologia contro l'accusa, che gli era stata fatta di magia, deve essere discussa, da chi affronta l'argomento, dal punto di vista delle teorie ficiniane sulle anime.

Questo mi sembra il vero Ficino, per chi lo esamina in sè (procedimento indispensabile, se si vuol poi cogliere il suo significato nello sviluppo ulteriore del pensiero, ossia nella storia). Io non riesco davvero a capire come si possa fare di lui un grande precursore dell'idealismo moderno e dell'immanentismo monistico. La sua teoria platonica delle idee, la sua pretesa anima del mondo, l'accentuazione della volontà e dell'amore sopra l'intelletto, lo ponevano in contrasto con Aristotele e con San Tommaso; ma, nonostante questo, in lui non trovo nessun contrasto tra la concezione scolastica del Trascendente ed una concezione immanentistica; non vi fu il cozzo di due mondi, con le relative contraddizioni di chi non supera le esigenze opposte di orientamenti inconciliabili; vi fu, piuttosto, una visione della realtà, rispondente all'ideale d'una *docta religio*.

3. — Giovanni Pico della Mirandola

Giovanni Pico della Mirandola, fu il più grande fra i seguaci di Marsilio Ficino.

Pico, più che ogni altro filosofo della Rinascenza, conobbe gli allori del plauso e dell'ammirazione. Il Machiavelli lo giudicò un « uomo quasi divino » ed il Savonarola alla sua morte lo pianse in un pubblico elogio. Il Poliziano lo definì « la Fenice degli ingegni » e lo disse « doctorum omnium doctissimus »; il Pontano, suo avversario, lo considerò « l'uomo in ogni genere di disciplina illustre »; Lorenzo de' Medici ed i migliori fra i contemporanei lo stimarono « l'ornamento de' suoi tempi ». Quando, ventiquattrenne appena, nel 1486 sfidava i dotti e li invitava a Roma, pronto a pagar loro le spese di viaggio, e, presentando 900 tesi o *Conclusiones*, diceva loro: « De adscriptis numero noningentis Dialecticis, Moralibus, Physicis, Mathematicis, Metaphysicis, Theologicis, Magicis, Cabalisticis, cum suis tum sapientum Chaldaeorum, Arabum, Hebraeorum, Graecorum, Aegyptiorum, Latinorumque placitis, disputabit publice Joannes Picus Mirandolanus, Concordiae Comes », egli aveva già una fama. Le peripezie di quella circostanza, la condanna da parte di Innocenzo VIII di 13 proposizioni come infette di eresia e perciò pericolose e sospette, la sua fuga e cattura in Francia, la evasione in Italia, la venuta a Firenze, sono cose ben note, dopo sopratutto il volume di Dorez e Thuasne: *Pic de la Mirandole en France;* ma ciò, se gli fu cagione di difficoltà, contribuì insieme con l'altro episodio del tentato ratto di Margherita de' Medici a rendere ancor più larga la sua rinomanza.

Era essa giustificata dal valore intrinseco della filosofia di Pico? Che egli sia stato uno dei creatori della filologia classica ed orientale in Italia ed in Europa, e che la sua erudizione

in questo campo fosse sterminata, tutti lo riconobbero e lo riconoscono. Alcuni dotti ebrei, fra gli altri Elia del Medigo, ch'egli tenne sempre con sè, — gli avevano insegnato l'ebraico, tanto che poteva stendere una lettera in quella lingua senza fare degli sbagli e la sua casa era divenuta il luogo di ritrovo di ebrei colti, che soggiornavano nella città medicea. Essendogli capitati fra le mani alcuni manoscritti caldaici, volle poterli capire; e Mitridate gli fu maestro di caldaico. Poco dopo dava mano « ad arabicae evincendas difficultates ». E non parliamo del greco e del latino, che conosceva a perfezione. — Ma il filosofo fu in lui pari al filologo? Ecco il problema, che meriterebbe d'essere esaminato. Poichè molte sono le pubblicazioni intorno alla vita ed alla cultura del Pico; e tutti conoscono gli studî del Tiraboschi, del Bartoli, del Pozzetti, di Mauro Sabbadini, del Calori-Cesis, di Felice Ceretti, del Molinari, dell'Oreglia, del Malavasi, del Dorez e del Thuasne, di Vincenzo Di Giovanni, del Massetani, del Della Torre e di altri, senza contare la fonte principale, la *Vita* cioè che il nipote Giovanni Francesco ci ha lasciato. Tuttavia, il punto di vista filosofico in alcune di queste pubblicazioni non è troppo considerato. Gli storici, poi, della filosofia hanno bistrattato il povero Pico: ed anche oggi la scuola idealistica italiana vuol far di lui un precursore dell'immanentismo. Per il Saitta l'*Heptaplus* « pone le basi d'una orientazione originale che troverà il suo grande sbocco nella Riforma »: per lui e per Giovanni Gentile il *De hominis dignitate* è un atto di fede « nella creatività dello spirito umano », dello spirito, cioè, « concepito non più secondo l'intellettualismo greco, per cui la mente ha la realtà di contro a sè; ma secondo l'idealismo cristiano, pel quale la vera realtà è opera dello stesso spirito ».

È questo il Pico della storia?

***

Diversi elementi concorsero a formare il sistema di Pico della Mirandola; e subito, chi si avvicina alle opere sue, li distingue, anche perchè, morto nel 1494 giovane ancora, egli non ebbe l'agio di sviluppare i germi accumulati.

1. — Il primo elemento in ordine di tempo fu l'aristoteli-

smo. Il *De ente et uno* — l'opuscolo più filosofico del Pico — ce lo attesterà. Del resto, gli studî fatti a Ferrara, a Padova ed a Pavia nella sua adolescenza ci spiegano il fenomeno. Sulle opere di Aristotele, di San Tommaso, di Scoto, di Alberto Magno e di Averroè, il Pico si vantava in una lettera ad Ermolao Barbaro di aver spese le sue notti «non in scholis grammaticorum et paedagogiis, sed in philosophorum coronis, in conventibus sapientum, ubi non de matre Andromaches, non de Niobes filiis, atque id genus levibus nugis, sed de humanarum divinarumque rerum agitur et disputatur». La filosofia egli la preferiva alle quisquilie grammaticali e stilistiche e per tre anni coltivò l'aristotelismo, con particolare riguardo al commento averroistico.

2. — Già fin d'allora, però, non trascurò Platone. Postosi in relazione con Marsilio Ficino, si recava a Firenze per perfezionarsi alla scuola di tanto maestro nel platonismo, e là consigliava il Ficino a tradurre le *Enneadi* di Plotino. Quanto profondo fosse l'influsso di Platone sul Pico, lo si scorge nella sua opera postuma: *Commento sopra una Canzone de Amore, composta da Girolamo Benivieni, Cittadino fiorentino, secondo la mente et oppenione de Platonici.*

Era quella l'ora dei *trattati d'amore*. Ficino scriveva il suo *Commento sopra il Convito di Platone;* Francesco Cattani da Diacceto, i suoi libri *De amore* e il *Panegyricus in amorem;* Mario Equicola, il *Libro di natura di amore;* Giuseppe Betussi, il *Raverta;* Leone Ebreo, i suoi *Dialoghi di amore* — ed in seguito, il Bembo, *Gli Asolani;* il Castiglione, il quarto libro del *Cortegiano;* il Romei, i *Discorsi;* il Manso, l'*Erocallia*, e via dicendo.

Il *Commento* del Pico, dopo la sua teoria generale sulla costituzione del mondo e delle creature secondo la mente dei platonici, espone la dottrina platonica e neoplatonica dell'amore e della bellezza, per poi passare all'illustrazione della canzone del Benivieni: ed ogni pagina, più di ogni altro scritto del Pico, si ispira al platonismo.

3. — Un altro elemento si aggiunse; ed assunse nella mente del giovane Conte tale preponderanza, da colorire di sè tutta la sua cultura: voglio dire la *Cabbala*, per la quale ebbe una vera ed inestinguibile passione.

Cos'era la Cabbala per Pico?

Essa è « scientia receptionis », poichè « idem significat Cabala apud Hebraeos, quod apud nos receptio ». La scienza « secreta et abscondita », che sola ci può dare la chiave per capire la realtà, la storia e la Scrittura, avrebbe dovuto essere conservata secretamente, per volere di Esdra e trasmessa « per successivam receptionem unius ab altero ». Invece, il sistema che esprime l'occulta scienza universale delle cose, del mondo materiale e del mondo spirituale, venne scritto e raccolto in due libri principali, di cui l'uno – lo *Sepher iezirah* o storia della genesi — ci dà la spiegazione del mondo, e l'altro — lo *Zohar* o storia del Carro celeste — ci fornisce la spiegazione di Dio e lo svolgimento degli esseri dall'Unità oscura, dall'Incognito degli Incogniti, dal Mistero dei Misteri. La formola famosa dei dieci Sephirot, o numerazioni, comprende ogni cosa, in cielo e in terra, dall'*uno*, che è lo spirito di Dio vivente, al *dieci*, che è l'ultima estremità espressa dalle combinazioni delle tre prime lettere della parola « Jehovah ». Lettere, idee, simboli, cose, numeri, esseri, spirito, parola, mondo e Dio si concatenano, suscitano un sacro terrore nei principianti, infondono un'ineffabile gioia in chi approfondisce la scienza misteriosa antichissima, necessaria per scoprire il senso occulto dei testi sacri.

Il Pico non capì il significato simbolico di queste stranezze bizzarre; non ebbe coscienza della tendenza panteistica che esse esprimevano, (poichè, in fondo, secondo la *Cabbala*, la realtà è un'unità panteistica, che non dev'essere considerata alla superficie, ma nella sua sostanza profonda e divina; ed ogni essere, come emana dall'Uno, così a Lui ritorna « come la fiamma al tizzo »). Egli credette che la filosofia platonica fosse uscita dall'antichissima dottrina dei Caldei, degli Egiziani e degli Ebrei; e perciò si pose al lavoro, per scoprire, mediante la Cabbala, la segreta concordanza tra le dottrine cristiane con la sapienza orientale.

Della vera Cabbala si gloriava di essere stato primo fra i Latini a far menzione.

Aveva acquistati i libri cabbalistici a caro prezzo (« non mediocri impensa ») e li aveva meditati « summa diligentia, indefessis laboribus ». Aveva entusiasmato anche altri, che dal suo esempio erano stati trascinati. Il Reuchlin col suo *De arte cabalistica* e col *De verbo mirifico;* Francesco Giorgio

Veneto col *De armonia mundi totius;* Agrippa di Nettesheim col *De occulta philosophia* e col *De triplici ratione cognoscendi Deum* subirono l'influsso di Pico, come egregiamente espone Vincenzo Di Giovanni nel suo volume *Giovanni Pico della Mirandola nella storia del Rinascimento e della filosofia in Italia.* Il Pico — insieme a molti Cabbalisti d'allora — era convinto che in quei libri «multa, imo pene omnia inveniuntur consona fidei nostrae»; con essi si potevano confutare gli ebrei, esplicare i dommi del Cristianesimo, comprendere il senso segreto della Scrittura, approfondire la teologia mosaica e cristiana, apprendere la magia naturale, e così via.

Egli era nemico dei libri talmudici, composti dagli ebrei «jam contra christianos pugnantibus». Come accenneremo nei capitoli seguenti, scrisse un'opera contro l'*Astrologia*, da lui definita: arte menzognera, in antitesi con la religione e la filosofia, causa di ateismo, rovina della medicina. Inoltre, distingueva la *Magia naturale* dalla *demoniaca* o *Necromantia;* condannava quest'ultima e la attribuiva ad un patto coi demoni («fit per pacta et foedera cum doemonibus»....; essa, «quam merito exterminat Ecclesia, nullam habet firmitatem, nullam veritatem, nullum firmamentum, quia pendet ex manu hostium primae veritatis), mentre approvava l'altra (riducentesi, a suo parere, alla «scientia naturalis, quae nihil aliud docet, quam facere opera mirabilia, mediantibus virtutibus naturalibus»). Tuttavia, Pico fu un ardente fautore della Cabbala, da lui utilizzata in tutti i suoi scritti e stimata fonte preziosa dei prodigi magici naturali.

Le sue opere non si capiscono, se non si leggono da questo punto di vista. Poichè nulla Pico può concepire, se non ricorrendo alla grande rivelazione cabbalistica.

Nelle 900 tesi, vi sono ben 71 *Conclusiones cabalisticae, secundum secretam doctrinam sapientum hebraeorum cabalistarum, quorum memoria sit semper in bonum.* E son meravigliose queste conclusioni. Per es., si dice: «Nisi nomen Abraham litera He addita fuisset, Abraham non generasset»! — «Per sex dies Geneseos, habemus intelligere sex extremitates aedificii procedentes a Bresith, sicut procedunt Cedri a Libano». — «Ideo Joseph ossibus tantum sepultus est et non corpore, quia eius ossa erant virtutes et militiae arboris superioris vocati Sadich influentis ad terram superiorem», e così via.

Nell'*Apologia* difende a spada tratta la Cabbala, che — soggiunge — «ex antiquis hebraeorum mysteriis eruta ad sacrosanctam et catholicam fidem confirmandam, attuli».

L'*Heptaplus* non è se non un commento cabbalistico della cosmogonia mosaica.

Anche nel *Commento* alla Canzone di Gerolamo Benivieni non mancano i segreti della Cabbala, non per il volgo che si ferma alla «corteccia dei misteri», ma per gli «intelletti più elevati e più perfetti» che penetrano la «midolla del vero senso». L'unione dell'intelletto con Dio, «che si denota per l'unione del bacio», è da lui intesa in senso cabbalistico; ed anche il Benivieni era convinto che l'autore, scrivendo quelle pagine, si fosse ispirato ai «secreti misteri», a quella «scientia certo divina — come dice il Pico — et degna di non partecipare se non con pochi, fondamento grandissimo della fede nostra, il desiderio della quale mi mosse allo assiduo studio della Hebraica et Caldaica lingua, senza le quali è al tutto impossibile pervenire alla cognitione di quella».

In quei libri — esclama nel *De hominis dignitate* — vidi «religionem non tam Mosaicam quam Christianam: ibi Trinitatis mysterium, ibi Verbi incarnatio, ibi Messiae divinitates, ibi de peccato originali, de illius per Christum expiatione, de coelesti Hierusalem, de casu daemonum, de ordinibus angelorum, de purgatorijs, de inferorum poenis». E l'elogio continua a lungo con lo scopo di convincere chi, non conoscendo un tanto tesoro, lo sprezza.

4. — A tutto questo occorre aggiungere la religiosità di Giovanni Pico, elemento essenziale nello studio della sua personalità e del suo pensiero.

Le 13 proposizioni condannate e qualche sua avventura d'amore non debbono farci dimenticare, che al tempo in cui scrisse l'*Apologia* egli cominciò una vita completamente ed intensamente cristiana. Quanto alle sue tesi, già lo stesso Innocenzo VIII aveva proibito che si recasse molestia al Pico e che lo si reputasse reo di eresia, perchè aveva protestato con giuramento di sottomettersi in ogni cosa al giudizio della Chiesa; ed Alessandro VI gli concesse un pieno perdono. L'*Apologia*, poi, più che una difesa della sua ortodossia, è una dichiarazione di fede sincera.

In seguito, divenne d'una pietà e d'un ardore religioso ecce-

zionale. Fervente nel suo apostolato, esultò quando riescì a convertire al Cristianesimo il giovane ebreo, che teneva in casa per la traduzione di opere redatte nella sua lingua, e quando ricondusse alla religione molti che la filosofia aveva allontanato. Scrivendo di lui a Giovanni Lanfredini, Lorenzo de' Medici così lo descriveva: « Il conte della Mirandola s'è fermo qui con noi, dove vive molto santamente, ed è come uno religioso.... Dice l'officio ordinario de' preti, osserva il digiuno et grandissima continentia: vive sanza molto famiglia o pompa.... et a me pare uno exemplo degli altri huomini ». Ed il nipote Giovanni Francesco Pico, nella vita dello zio, soggiunge che « tutti i giorni alle debite ore diceva le dovute orazioni; ai bisognosi dava quanto loro occorreva; e, non contento di questo, egli diede incarico a Girolamo Benivieni, suo prediletto amico, perchè sovvenisse ai poveri dei proprî denari, e facesse le doti alle fanciulle povere »; ed assicura che il Pico, dopo una conversazione tenuta a Ferrara sopra l'amore di Cristo, gli aveva confidato: « Appena finite certe opere a cui sto lavorando, ho intenzione di largire tutto il mio ai poveri, e di poi munito di un crocifisso coi piedi nudi andar predicando Cristo per le città, le campagne ed i borghi ». Ed è d'altra parte noto — racconta il Della Torre — che voleva vestire l'abito domenicano.

Gli scritti esprimono spesso questi sentimenti. I libri *In Astrologiam* furono da lui stesi per consiglio del Savonarola, a difesa della Provvidenza divina e della libertà umana, contro le teorie avverse. Le sue *Epistolae* ci mostrano segni evidenti della sua pietà. Le *Regulae XII partim excitantes, partim dirigentes hominem in pugna spirituali:* il *Commentarius* del Salmo XV; la sua *In orationem dominicam expositio* sono degne d'un'anima altamente cristiana, che di notte — come egli stesso scriveva al Mantovani — meditava la Scrittura.

Giustamente il nipote disse di lui: « totus igitur Deo dicatus, Ecclesiam quibus poterat armis defendebat », poichè anche la sua cultura egli poneva a difesa della fede, per la convinzione da lui enunciata nell'*Epistola* ad Aldo Manuzio, dove gli ricordava: « nullam esse philosophiam, quae a mysteriorum veritate nos avocat: philosophia veritatem quaerit, Theologia invenit, religio possidet ». La sua morte pia non meravigliò nessuno, ed i contemporanei poterono dire: « sanctificatus obit », mentre il Savonarola, che lo aveva avuto fra i suoi se-

guaci divoti, esclamava: «Magnam in eo jacturam fecit Ecclesia».

Aristotelismo, platonismo, cabbala, Cristianesimo: ecco, adunque, gli elementi che Giovanni Pico volle sintetizzare. Di questa sintesi egli ebbe *una chiara idea*, ma ci lasciò *una incompleta attuazione*. Per comprendere il suo atteggiamento filosofico, conviene tener conto sia dell'uno, come dell'altro fatto.

***

Era così noto che il proposito di Pico era quello di proclamare l'unità di tutto il sapere, che il Ficino in una lettera al Salviati ed al Benivieni scriveva: «Ben a ragione Pico è Conte di Concordia, giacchè egli cerca di concordare le più disparate correnti di pensiero». E soggiungeva: «Sicut nebulae discuntiuntur solis accessu, sic adventu Pici procul omnes discordiae fugiunt, subitoque hunc passim sequitur concordia ducem, adeo ut solus valeat, quod olim tentavere nonnulli, et hic agit assidue, tum Judaeos Christianis, tum Peripateticos conciliare Platonicis, Grecosque Latinis».

Le *Conclusiones* esprimevano a modo loro un simile sogno. Molte di quelle tesi erano estratte da Platone, da Aristotele, da Averroè, da Avicenna, da Alessandro di Afrodisia, da Plotino, da Giamblico, da Proclo, da Porfirio, da Alberto Magno, da Enrico di Gand, da Egidio Romano, da Scoto, e via dicendo. Ed apertamente nell'*Apologia* confessava d'aver raccolto le idee di tanti pensatori diversi, greci, arabi, musulmani, cristiani e le sentenze della scienza segreta caldaica, ebraica e pitagorica, «ut hac complurium sectarum collatione,.... ille veritatis fulgor animis nostris, quasi sol oriens ex alto, clarius illucesceret».

Tutti voleva conciliare, compresi San Tommaso e Scoto; ma specialmente Platone con Aristotele. Una delle tesi diceva: «Nullum est quaesitum naturale aut divinum in quo Aristoteles et Plato sensu et re non conveniant, quamvis verbis dissentire videantur». Il *De ente et uno* non aveva che questo scopo. E, del resto, nell'*Apologia* non esitava a dichiarare con fierezza: «Proposuimus primo Platonis Aristotelisque concordiam, a multis antehac creditam, a nemine satis probatam. Boetius

apud Latinos id se facturum pollicitus, non invenitur fecisse unquam, quod semper facere voluit. Simplicius apud Graecos idem professus, utinam id tam praestaret quam pollicetur. Scribit et Augustinus in Academicis non defuisse plures, qui subtilissimis suis disputationibus idem probare conati sunt, Platonis scilicet et Aristotelis eadem esse philosophia.... ». Ciò che nessuno era riescito a dimostrare, lo voleva provare lui, non solo per Platone ed Aristotele, ma anche per i principali rappresentanti delle due correnti. La varietà delle opinioni si presentava ai suoi occhi nell'organica unità di un sistema. V'è una « cognatio mundorum inter se et rerum omnium », v'è un « sanctissimum foedus mundi », come dice nell'*Heptaplus;* e v'è — asserisce nell'*Apologia* — in tutte le sue tesi « semper occulta quaedam concatenatio ». Mondo e storia apparivano a lui come un organismo in sviluppo perenne, che il sistema filosofico doveva ritrarre; ed il senso della storicità egli lo provava così acuto, che non esitava a porre nelle sue proposizioni la seguente: « Mathematicae non sunt verae scientiae ».

Ma la sintesi ideata da Pico è informata, almeno nelle sue aspirazioni, dal Cristianesimo. Dio è il centro di tutto. Ce lo insegnano molte *Conclusiones;* ce lo ripete l'*Apologia*, specie dove disputa « an Deus intelligat »; l'*Heptaplus* ricorda che Dio « omnium est principium » ed « omnium finis, omnium quies, et absoluta felicitas » ed avverte che « Ille (Deus) nos non per nos, sed per seipsum cognoscit »; l'opera contro l'*Astrologia* dimostra che non dagli astri, ma da Dio e dalla sua Provvidenza noi dipendiamo; e nel *Commento* della Canzone del Benivieni, sopra ai varî gradi di essere pone « Dio autore et principio di ogni creatura ». Per Pico, poi, « natura rudimentum est gratiae », come « philosophia inchoatio est religionis, neque est philosophia quae a religione hominem semovet »; e con S. Giovanni proclama che la salvezza nostra solo può venirci da Cristo: « nec est aliud sub coelo nomen in quo oporteat salvos homines fieri ».

Il Pico fu, bensì, un assertore dell'umana libertà, nella quale giustamente vedeva la dignità dell'uomo; e contro gli astrologi che la negavano o la menomavano, combattè aspra-

mente; ma non per questo bisogna credere che egli abbia spostato il punto centrale, da Dio nell'uomo. Il *De dignitate hominis* non è un'affermazione dell'uomo in antitesi con Dio, ma solo un'affermazione della libertà nostra in subordinazione a Dio.

Su questa interpretazione del Pico conviene soffermarci un istante.

L'uomo per il Pico è la creatura per eccellenza, nella quale si uniscono tutti i mondi e che per mezzo di Cristo Dio unisce a sè. Fu congruo, esclama nell'*Heptaplus*, che Colui che è l'immagine di Dio invisibile si unisse in unione ineffabile all'uomo che è fatto ad immagine di Dio, che è vincolo di ogni creatura, e in cui sono racchiuse le cose tutte. « Magnum miraculum est homo! » La nostra « anima rationale » — scrive nel *Commento* alla Canzone di amore — è una natura media, la quale benchè sia incorporea, invisibile et immortale, nondimeno è motrice de' corpi ». Ed anzi, ciò che v'è di peculiare nell'uomo, ciò che questi non ha di comune con nessun'altra creatura è che « hominis substantia omnium in se naturarum substantias et totius universitatis plenitudinem re ipsa complectitur »; l'uomo « ad integritatem suae substantiae omnes totius mundi naturas corrogat et counit ».

Ma si noti subito: questo uomo *è creato* da Dio. « Jam summus Pater architectus Deus — scrive nel *De hominis dignitate* — hanc quam videmus mundanam domum divinitatis, templum augustissimum, arcanae legibus sapientiae fabrefecerat.... Sed opere consummato, desiderabat artifex esse aliquem qui tanti operis rationem perpenderet, pulchritudinem amaret, magnitudinem admiraretur ». Nulla mancava: non lo spirito, non la materia: « jam plena omnia, omnia summis, mediis, infimisque ordinibus fuerant instituta.... Statuit tandem optimus opifex, ut cui dari nihil proprium poterat, commune esset quicquid privatum singulis fuerat », e questo perchè l'uomo *pro suo arbitrio* divenisse quello che egli vuole. Se si abbrutirà col male, diverrà bruto; se si nobiliterà, diverrà angelo e figlio di Dio. « Nascenti homini omnifaria semina, et omnigenae vitae germina indidit Pater. Quae quisque excoluerit, illa adolescent, et fructus suos serent in illo ». Noi ci troviamo in questa condizione « ut id simus quod esse volumus ». Perciò — ci

invita il Pico — « mediocribus non contenti anhelemus ad summa », tendiamo a Dio, « unitatis centrum ». Mentre, « qui a divina lege recesserit » diventa un bruto, chi ama Dio avrà quella pace, « quam angeli in terram descendentes annunciârunt hominibus bonae voluntatis ».

Non vi sono germi di immanentismo in questa concezione, in cui Dio è il creatore, il centro dell'unità, il legislatore dell'uomo. L'uomo è libero di scegliere il bene od il male, ma ha l'obbligo morale di seguire il bene. Era questo l'insegnamento della Scrittura e dei secoli cristiani, e non ha nessunissima parentela con la filosofia posteriore di Kant, « che, com'è noto, pone la volontà come produttrice della sua realtà e quindi del suo valore ».

***

Se dal programma si passa all'attuazione, dobbiamo constatare come quest'ultima, a causa della fine immatura del Pico (sulla quale tanto si è disputato), restò molto imperfetta.

Nulla diremo dell'*Heptaplus*, commento cabbalistico del Genesi, che vuol essere una spiegazione allegorica del racconto mosaico, considerato non come storia fisica, ma spirituale. Per il Pico, « omne opus naturae opus est intelligentiae : perciò nello studio dell'origine del mondo e della sua storia, dobbiamo ricercare il senso nascosto. Purtroppo il senso nascosto si concreta nel Pico non solo in bagliori di verità, ma altresì in ridicolaggini (la luna rappresenta l'abbassamento dell'anima verso i sensi; Adamo ed Eva, ossia l'uomo e la donna, significano la virtù contemplativa ed operativa; i nomi della antica mitologia, Saturno, Giove, Plutone e Nettuno sono la espressione dell'unità del mondo intelligibile e della partizione in tre mondi: il mondo celeste, sotterraneo ed acqueo, ecc.).

Più importante, per valore filosofico, è l'opuscolo *De ente et uno* e la polemica con Antonio Cittadini (raccolta anch'essa nelle *Opera omnia* del Pico). Qui abbiamo un saggio di quella concordia tra Aristotele e Platone, che fu sempre una sua idea fissa, tanto che nel proemio egli dice: « Qui Aristotelem dissentire a Platone existimant, a me ipsi dissentiunt, qui concordem utriusque facio philosophiam ».

Alcuni Platonici sostenevano l'antecedenza dell'uno su

l'ente, cosicchè — secondo il Platone com'era da essi interpretato — si poteva dire che Dio, essendo somma semplicità, era *uno*, non già che era *ente*. Prima vi sarebbe l'Uno (che si oppone alla molteplicità), poi l'Ente (che si oppone al nulla). Per Aristotele, al contrario, « ens et unum convertuntur », e così si dica del « verum » e del « bonum ». Il Pico esamina due dialoghi di Platone, il *Parmenide* ed il *Sofista*; e, contro l'interpretazione del Ficino, nel *Parmenide* vede solo un « dialecticum negotium », ossia non una tesi, ma un esercizio logico, in cui si ricerca « non solum quid consequatur, si res aliqua sit, sed et quid consequatur si non sit ». Platone, a suo giudizio, non avrebbe mai negato la coincidenza dell'Uno coll'Ente, nè avrebbe sostenuto la superiorità del primo sul secondo. È da ammettersi, quindi, « Deum et esse et dici proprie ens, non solum ex Aristotelis dogmate, sed etiam Platonis; consequenter Unum non esse ente superior ». E questa — prosegue egli — fu anche la teoria di Parmenide e di Dionigi l'Areopagita.

Venendo poi a parlare di quell'*Unum* a cui spetta « vere entis appellatio », dice che Dio « omnia est, et eminentissime atque perfectissime est omnia.... Omnimoda et infinita perfectio est,... omnis boni bonum,... ipsum Unum et simpliciter Unum » e però Dio è « ipsum Ens, ipsum Unum, ipsum Bonum similiter et ipsum Verum » — il che è puro tomismo. E discutendo dei quattro gradi di ascensione a Dio, secondo il senso platonico e degli Alessandrini, specialmente di Alcinoo, dice che nel grado supremo dobbiamo coll'Areopagita dire questo di Dio: « esse ipsum intelligibiliter *super* id omne quod nos de eo perfectissime vel loqui possumus vel concipere, tunc super ipsam etiam quam conceperamus unitatem, bonitatem, veritatem, superque ipsum esse Deum eminentissime collocantes ». Da ciò risulta « non solum esse Deum, ut dicit Anselmus, quo nihil majus cogitari potest, sed id esse quod infinite majus est omni eo quod potest excogitari », cosicchè con Davide si deve esclamare dinnanzi a Dio: « Tibi silentium laus ». Dio è, in conclusione, « plenituto ipsius esse », è « plenissima Entitas, individua Unitas, solidissima Veritas, beatissima Bonitas ».

Ed in rapporto a Dio — al centro della realtà — il Pico ammetteva le quattro proprietà (l'ente, l'uno, il vero, il buono) negli altri esseri, i quali derivano da Lui ed a Lui tendono: « ab ipso enim et ad ipsum omnia ». In quanto hanno l'essere

da Dio, le cose si dicono *enti;* in rapporto all'imitazione del divino esemplare, ossia delle perfezioni e delle *idee* divine, si dicono *vere;* per la loro tendenza a Dio, fine ultimo, sono dette *buone;* in rapporto alla loro indivisione, si chiamano *une.* Dapprima, quindi, le cose si concepiscono *sub ratione entis* e nell'entità ammiriamo la potenza di Dio, nella verità scorgiamo la sua sapienza, nella bontà constatiamo l'amore, nell'unità vediamo la semplicità del Fattore, che è causa efficiente, esemplare e finale di tutto; ed appunto perchè la causa finale è la prima delle cause, si può dire che Dio « ut causa est, prima boni, tum veri, postremo entis rationem habebit ». Con un inno, poi, di amore a Dio e con l'esortazione ad innalzarci a Lui ed alle cose « quae sursum sunt », si chiude l'opuscolo, il quale resta il saggio più significativo della filosofia del Pico e la confutazione più esauriente di ogni interpretazione immanentistica che si voglia tentare del suo pensiero.

***

Ripetiamolo. Marsilio Ficino e Pico non hanno mai, neppur lontanissimamente, inteso di sostituire al Trascendente l'*uomo* o la *natura.* La debolezza di qualche loro teoria è innegabile: essi non hanno colto l'importanza della posizione aristotelica di fronte a Platone nella dottrina delle *idee;* non hanno compreso del tutto il valore della *forma* di Aristotele; ed a ciò si deve se nel Ficino l'innatismo resta la parte più superficiale del suo sistema; — il Pico, poi, con le sue fantasie cabbalistiche, è caduto in difetti gravi ed in diversi errori teologici. Ma l'orientamento della loro nave è verso l'antico porto. Per sostenere un'altra interpretazione, occorre non solo tagliare le loro idee dalla loro vita, ma bisogna separare alcune frasi dal contesto, il che è astrattismo pericoloso, capace, con un po' di buona volontà, di trovare l'immanentismo persino nella Bibbia.

Il contributo nuovo, portato da Ficino e da Pico, dev'essere indicato nel campo, non dell'immanenza, ma della concretezza.

Essi videro chiaramente ciò che nella storia è il progresso del pensiero. La loro brama di sintesi non era un proposito balenato nella loro mente: era il suggerimento che ad essi veniva

dato dalla realtà storica. La razionalità della storia e, perciò stesso, della cultura li induceva a ricercare lo sviluppo del vero nei vari pensatori; l'erudizione umanistica si poneva al servizio del programma filosofico; la filologia diventava l'ancella della filosofia, come quest'ultima veniva organicamente connessa con la religione.

Uno spirito schiettamente cristiano vibra nelle loro pagine; in mezzo ai tentativi di render pagana la vita e la società, e fra le maschere ributtanti d'una religiosità mentitrice che nascondeva il vuoto e la corruzione, Ficino e Pico si sono sforzati di tendere ad una riforma intellettuale, che corrispondeva non già alla futura Rivoluzione protestante, ma (nonostante i dissensi *politici* del Ficino) alla riforma morale del Savonarola.

La concretezza nella filosofia e nella religione, sul terreno della ragione e della fede, del pensiero e della vita, costituisce il vero significato della loro opera. E non senza entusiasmo il credente del secolo XX si china sui loro scritti e saluta commosso la loro visione d'una natura tutta fremente d'un palpito divino, la loro concezione d'una storia dove il progresso è una voce rivelatrice di Dio, il loro programma filosofico traducentesi in un anelito ad unificare le note discordanti in una sintesi superiore ed armonica, il loro ideale santo e bello — anche se non del tutto felicemente realizzato — d'una *docta religio*.

VI.

GIORDANO BRUNO

Non è più oggi ardua impresa discorrere serenamente di Giordano Bruno, bruciato a Roma dall'Inquisizione il 17 febbraio 1600.

Le fiamme delle passioni, che sino a poco tempo fa ne circondavano la figura, cominciano a spegnersi; ed oramai, per fortuna, si è infiltrata negli animi l'idea che il Bruno dev'essere discusso dai filosofi e non dai politicastri.

Nella seconda metà del secolo XIX si era creato un Giordano Bruno, Gran Maestro delle Logge, precursore dell'anticlericalismo grossolano, fautore della democrazia. Con questo criterio, a Campo de' Fiori, gli fu eretto un monumento, là « dove il rogo arse ». Socialisti, massoni, democratici gli dedicarono strade e gli urlarono plausi. Per diversi anni il Bruno fu il genio tutelare delle gazzarre piazzaiuole e della beota ignoranza del nostro bel Paese. Purtroppo, tutta quella buona gente del « secolo da lui divinato » non aveva certo mai preso tra le mani un libro del suo martire, perchè vi avrebbe trovato teorie, che avrebbero mutato immediatamente gli evviva deliranti in fischi sonori.

V'immaginate voi un Bruno democratico? — si chiedono alcuni, anche fra gli ammiratori del Nolano.

Egli ha sempre detestato le folle e disprezzate le moltitudini. La mente che « aspira al splendor divino, — scrive negli *Eroici furori* — fugge il consorzio della turba; si ritira dalla comune opinione,... atteso che per contraer vizî ed ignoranze tanto è maggior periglio, quanto è maggior il popolo, a cui s'aggionge ». Il vero e conveniente — soggiunge nella *Cena de le Ceneri* — bisogna cercarlo « fuor de la moltitudine, perchè questa mai apportò cosa preziosa e degna ». I barcaiuoli sono « una specie

de rustici, nel petto de' quali spunta tutti i sui strali il dio d'amor del popolo villano »; e v'è un proverbio « in proposito di ciaschedun villano: Rogatus tumet, pulsatus rogat, pugnis concisus adorat ». Se Giordano Bruno loda un ricco, che esortava altri nobili « a schiacciare quei cani e bestie feroci di contadini, i quali contro loro osavano alzar la faccia », lo fa perchè è convinto che si deve pregar così: dalla malizia dei villani, *libera nos Domine!*

Significativo è il suo atteggiamento di fronte all'Inghilterra.

Nella *Cena de le Ceneri*, dove discorre della regina Elisabetta, trattandosi d'una sovrana, non solo rivolge a questa ogni elogio, ma le vorrebbe generosamente regalare tutto il mondo: « Alza i vanni, Teofilo, e ponti in ordine, e sappi ch'al presente s'offre occasione di apportar de le più alte cose del mondo. Non hai qua materia di parlar di quel nume de la terra, di quella singolare e rarissima Dama, che da questo freddo cielo (il dialogo fu scritto a Londra), vicino all'artico parallelo, a tutto il terrestre globo rende sì chiaro lume: Elizabetta dico, che per titolo e dignità regia non è inferiore a qualsivoglia re che sii nel mondo; per il giodicio, saggezza, conseglio e governo, non è facilmente seconda ad altro, che porti scettro in terra: ne la cognizione de le arti, notizia de le scienze, intelligenza e pratica de tutte lingue, che da persone popolari e dotte possono in Europa parlarsi, lascio al mondo tutto giudicare qual grado lei tenga fra tutti gli altri principi. Certo, se l'imperio della fortuna corrispondesse e fosse agguagliato a l'imperio del generosissimo spirto ed ingegno, bisognarebbe, che questa grande Anfitrite aprisse le sue fimbrie, ed allargasse tanto la sua circonferenza, che, sì come gli comprende una Britannia ed Ibernia, le desse un altro globo intiero, che venesse ad uguagliarsi a la mole universale, onde con più piena significazione la sua potente mano sustente il globo d'una generale e intera monarchia ». La *regina* Elisabetta, adunque, merita ogni venerazione; ma quanto alla *plebe* inglese, la questione è diversa: « una gran parte de la plebe è una sì fatta sentina, che, se non fusse ben suppressa dagli altri, manderebbe tal puzza e sì mal fumo che verrebe ad offuscar tanto il nome di tutta la plebe intiera, che potrebbe vantarsi l'Inghilterra d'aver una plebe, la quale in essere irrispettevole, incivile,

rozza, rustica, salvatica e male allevata non cede ad altra, che pascer possa la terra nel suo seno ».

E così si dica della donna. È cosa veramente « da basso, bruto e sporco ingegno » — dice negli *Eroici furori* — cadere sotto la tirannide della donna, di questa « indegna, imbecille, stolta e sozza sporcaria ». Si può esser meritevoli di compassione più di coloro che divengono adoratori e servi della donna, « cosa senza fede, priva d'ogni costanza, destituita d'ogni ingegno, vacua d'ogni merito, senza riconoscenza e gratitudine alcuna, dove non può capir più senso, intelletto e bontade, che trovarsi possa in una statua o imagine depinta al muro? E dove è più superbia, arroganza, protervia, orgoglio, ira, sdegno, falsitade, libidine, avarizia, ingratitudine, ed altri crimi exiziali, che avessero possuto uscir veneni e instrumenti di morte dal vascello di Pandora, per aver pur troppo largo ricetto dentro il cervello di mostro tale? » La donna « è quel martello, quel schifo, quel puzzo, quel sepolcro, quel cesso, quel mestruo, quella carogna, quella febbre quartana, quella estrema ingiuria e torto di natura, che con una superficie, un'ombra, un fantasma, un sogno, un Circeo incantesimo ordinato al serviggio della generazione, ne inganna in specie di bellezza. La quale insieme insieme viene e passa, nasce e muore, fiorisce e marcisce: ed è bella cossì un pochettino a l'esterno, che nel suo intrinseco vera- e stabilmente è contenuto un navilio, una bottega, una dogana, un mercato de quante sporcarie, tossichi e veneni abbia possuti produrre la nostra madrigna natura ». Da tali contumelie contro la *donna*, che anche in altre opere del Nolano è trattata in questo delicatissimo modo, sono, però, escluse le « virtuose e leggiadre *dame* »: ad esse il Bruno porge la sua « iscusazione » e dice:

> De l'Inghilterra o vaghe Ninfe e belle,
> Non voi ha nostro spirto in schifo, e sdegna,

poichè voi

> ..... siete in terra quel che in ciel le stelle.

> De voi, o Dame, la beltà sovrana
> Nostro rigor nè morder può, nè vuole,
> Che non fa mira a specie soprumana.

Il Bruno è stato costantemente un aristocratico. Mentre il popolo gli sembra « cane e bestia feroce », i cavalieri di Londra sono per lui uomini franchi, leali, di bei modi; ed un re come Enrico III di Valois, nello *Spaccio de la bestia trionfante* e nel *De umbris idearum* diviene ai suoi occhi un egregio luminare dei popoli, specchiatissimo per virtù di prestante animo, celeberrimo per virtù d'ingegno, e però chiarissimo, magnanimo e a buon diritto meritevole dell'ossequio di tutti i dotti. — Quale granchio ha mai preso la povera democrazia massonica e socialista!

Si dirà che essa trascura simili sentimenti del Bruno e solo si china alla vittima dell'intolleranza inquisitoriale. Ma anche questo è un atteggiamento ridicolo, poichè il Nolano non è proprio un profeta della « libertà di pensiero » quale la concepiscono gli anticlericali. Coloro che dissentono dalle sue opinioni, sono da lui chiamati con i seguenti gentili epiteti: bifolchi, stolti, matti, sofisti, talpe, bestie, volgari asini, tutti orbi, tutti porci, barbagianni, nipoti dell'asino conservato nell'arca di Noè. E nello *Spaccio de la bestia trionfante*, a proposito di alcuni eretici, osserva che non solo si può esser loro giuridicamente molesti, ma ancora si deve « stimare gran sacrificio agli dei e beneficio al mondo di perseguitarli, ammazzarli e spengerli da la terra ». Ad essi è pena piccola ed improporzionata l'essere spenti e tolti di mezzo agli uomini: ma è giusto che, dopo morte, « se ne vadano ad abitar in porci, che sono gli più poltroni animali del mondo ».

Non è un « caso singolare » — come vorrebbe il Fiorentino nei suoi *Studî e ritratti della Rinascenza* — ma bensì, come vedremo, effetto del suo sistema, se « il futuro martire della libertà del pensiero, consigliò di sterpare la Riforma col ferro e col fuoco »: « Questi soli — scrive ancora il Bruno nello *Spaccio de la bestia trionfante* — son meritevoli d'esser perseguitati dal cielo e da la terra, ed esterminati come peste del mondo, e non son più degni di misericordia che gli lupi, orsi e serpenti, nel spenger de' quali consiste opra meritoria e degna: anzi tanto meritarà più chi le toglierà, quanto pestilenza e ruina maggiore apportano questi che quelli. Però.... la Corona australe a colui massime si deve, il quale è disposto dal fato a togliere questa fetida sporcaccia del mondo ».

Ma c'è di peggio.

Giordano Bruno odia l'anticlericalismo popolare. La filosofia, come ha dimostrato il Gentile nella sua opera più volte citata su *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, egli la vuole riservata ai filosofi; e questi, ben lungi dal combattere la religione, devono favorirla. « Le verità della vita pratica, e della stessa religione, in quanto istituto sociale e chiesa institutrice dei popoli, può e talvolta, secondo il Bruno, deve essere una verità diametralmente opposta alla verità della filosofia ». Su questo punto ritorneremo nell'esposizione del pensiero bruniano.

Quanto siamo lontani — concludono molti — dalla mentalità delle varie Associazioni *Giordano Bruno*, pullulate, tempo fa, in Italia!

Se dal campo politico, passiamo in più spirabil aere e veniamo ai filosofi, abbiamo una divergenza meravigliosa di pareri. Lo rilevava sino dal 1899 uno dei più diligenti studiosi del Nolano, Felice Tocco, ne *Le opere latine di G. Bruno esposte e confrontate con le italiane*, insieme ad uno scrittore francese — Pierre Gauthier, — il quale nella *Revue philosophique*, esaminando nel 1889 alcune pubblicazioni sul Bruno, giunse a chiedersi se non era meglio che i filosofi, invece di accapigliarsi fra loro nell'interpretazione del Nolano, utilizzassero meglio la loro attività.

1. — I cattolici, che non hanno mai attribuito un'importanza eccessiva al sistema bruniano e, per quanto io sappia, non ne hanno mai dato un'esposizione dettagliata, pensano col Rossignoli nei suoi *Principî di filosofia* che « nel Bruno non c'è altro che un continuo debaccare senza ombra di prove.... La filosofia del Bruno non è un sistema, ma un guazzabuglio delle dottrine più discordanti ». « Negli scritti filosofici di Giordano Bruno — dice il Balan in una monografia dedicata al frate nolano — non v'è ordine, non precisione, non chiarezza. Egli è verboso, confuso, oscuro, sicchè alcuna volta si può dubitare se egli stesso intendesse quel che diceva; sfacciatamente sprezzante degli altri, usa una terminologia spesso indeterminata, equivoca, cabalistica ». Anche Cesare Cantù negli *Eretici d'Italia* esprime un simile giudizio: « Intollerante, sarcastico, Giordano Bruno esalta se stesso quanto dispregia gli altri; espone dogmatica-

mente ciò che è più che contestato, manca di gravità nei problemi più serî ».

Francesco Magani, discorrendo nella *Scuola Cattolica* (1888) *Di Giordano Bruno e delle sue dottrine* sintetizza la valutazione che i cattolici dànno della filosofia bruniana, con queste espressioni: « Basta scorrere gli scritti di quel povero ex-frate, merce non rara ad aversi oggidì, per convincersi non dirò della nullità, no, ma della fatuità, della strambità, dell'erroneità del suo ingegno. Eccetto l'opera dell'*Infinito universo et mondi*, in cui, entro un mare di parole, stempera i suoi concetti panteistici ed evoluzionisti, e della quale è una rifrittura in versi il *De immenso* ecc., calcata sulle orme di Lucrezio, a cui toglie il frasario: polemizza e fa addormentare, negli altri non v'ha che o sconcezze, o puerilità, frutti d'una fantasia morbosa.... Il *De monade*, simbolismo de' numeri, è una scipitaggine; lo *Spaccio* un indigesto e sacrilego minestrone di mitologia, di astri, di animali; gli *Eroici furori*, uno sproloquio di frenetico isterico; il *Candelaio*, una sudiceria da bordello; la *Cena delle Ceneri*, un misto di astronomia, di matematica, di sogni, di amoruzzi, di sconcezze, di contumelie: dilavato, confuso, finisce a perdersi cogli asini ».

Era, del resto, d'un simile parere, persino Giosuè Carducci, non certo tenero del cattolicesimo, il quale, invitato a Milano per una conferenza sul *Candelaio*, rifiutò sdegnosamente, con una terribile risposta: « Io non sarò mai reo di venire, non invocato paraninfo, a rivelare a te, o popolo, le bruttezze di una commedia volgarmente sconcia e noiosa qual'è il *Candelaio* sia pure di Giordano Bruno ». Egli — continuava il Carducci — è per me un martire dell'intolleranza papale: « ma che le idee di Giordano Bruno risplendano fatali, come le stelle del polo, sulla via storica del pensiero italiano: ma che Giordano Bruno sia scrittore grande e commediografo almeno tollerabile, no, no e poi no! »

2. — Ben diverso è il giudizio di Christian Bartholmèss nel suo *Jordano Bruno*, dove fa del Bruno un precursore dello Spinoza e dello Hegel. È questa una tendenza diffusa presso i dotti tedeschi, che risuscitarono, si può dire, la memoria del Bruno.

Il supplizio di quest'ultimo — rilevano il De Sanctis nella sua *Storia della letteratura italiana* e lo Spaventa ne *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* — « passò

così inosservato in Italia, che parecchi eruditi (basterebbe ricordare il Balan) lo mettono in dubbio. Nè le opere sue vi lasciarono alcun vestigio. Si direbbe che i carnefici insieme col corpo arsero la sua memoria. Anche in Europa il brunismo lasciò deboli tracce. Il progresso delle idee e delle dottrine era così violento, che il gran precursore fu avvolto e oscurato nel turbinio. Come Dante, Bruno attendeva la sua risurrezione. E quando, dopo un lungo lavoro di analisi, riappare la sintesi, Jacobi e Schelling sentirono la loro parentela col grande italiano e riedificarono la sua statua». Orbene: lo Jacobi nella appendice all'*Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen*, lo Schelling nel dialogo *Bruno oder über das natürliche und göttliche-Prinzip der Dinge* — e così si dica anche del Buhle, dello Steffens, dello Hegel nella sua *Geschichte der Philosophie* — riguardano Giordano Bruno come un precursore di Spinoza: — tesi, questa, che lo Spaventa ha difeso nelle lezioni sul *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*. E questa interpretazione del Nolano, Spinoza d'Italia, è oggi in voga presso molti idealisti.

3. — I positivisti, invece, scorgono in Bruno un precursore della loro tendenza. Egli fu — al dire del Brunnhofer — un monista, un naturalista, un evoluzionista, un darwiniano prima di Darwin. Il Nolano, soggiunge Roberto Ardigò nel vol. III delle sue opere, *La coscienza vecchia e le idee nuove*, anticipò la Fisica e la Cosmologia dei nostri giorni e la Psicologia positiva. Ed Erminio Troilo in un suo profilo su *Giordano Bruno* e nei suoi due volumi su *La filosofia di G. Bruno*, fa del Nolano un positivista così perfetto, che lo rappresenta come un nemico ed un negatore della metafisica, come colui che «la rompe sostanzialmente con la metafisica», perchè anche se nei suoi scritti talvolta ricorre la parola «metafisica» o l'altra parola «Dio», però «la sostanza, l'anima metafisica, come la teologica, è assente».

4. — Quasi ciò non bastasse, non sono mancati studiosi che in Giordano Bruno hanno chiaramente veduto un teista o un semiteista. Il Clemens, ad esempio, nel suo *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa* ed il Carrière nel *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit*, poggiano questa valutazione sopratutto sull'affermazione bruniana del Trascendente, che noi poi esamineremo, e sul carattere religioso di

Bruno, che «gli dà la figura di un santo della scienza. Quante volte l'umanità, — esclama anche il De Sanctis — stanca di aggirarsi nell'infinita varietà, sente il bisogno di risalire al tutto ed uno, all'assoluto, e cercarvi Dio, le si affaccia sull'ingresso del mondo moderno la statua colossale di Bruno».

È possibile conciliare sentenze così opposte? È possibile tentare, anche nell'interpretazione di Giordano Bruno, la.... *coincidentia oppositorum*, da lui difesa?

Prima di rispondere, soggiungerò subito che il problema è reso più intricato dalla sua vita, dal suo carattere e dall'indole stessa del suo pensiero.

1. — La vita di Giordano Bruno, quale oggi ci appare, dopo le pubblicazioni di Domenico Berti (alludo sopratutto alla sua *Vita di G. Bruno*), di J. Lewis Mc. Intyre (*G. Bruno*), e specialmente dopo le numerose accuratissime ricerche di V. Spampanato, (del quale mi limiterò a ricordare la *Vita di G. Bruno con documenti editi ed inediti*), è l'esistenza errabonda d'uno spirito senza pace, che — per usare un suo paragone — avendo cominciato a sbagliare nell'abbottonarsi il primo bottone, quando nel suo sedicesimo anno entrò in un chiostro domenicano, non riescì più a trovare un punto di riposo. E prescindendo dalle accuse che gli sono state mosse, — ad esempio dal sospetto di omicidio, nella sua prima venuta a Roma, ossia di «aver gettato in Tevere chi l'accusò o chi credette lui che l'avesse accusato a l'Inquisizione»; prescindendo dalla sua natura (come si esprime l'Höffding) fortemente sensuale, che gli faceva dichiarare negli *Eroici furori:* «a refrigerar il mio caldo, non penso che basterebbero le nevi del monte Caucaso o Rifeo» e che rende attendibile la deposizione del Mocenigo, quando al processo di Venezia accusava il Bruno d'avergli detto che «gli piacevano assai le donne.... e che la chiesa faceva un gran peccato nel far peccato quello con che si serve così bene alla natura, e che lui lo aveva per grandissimo merito»; prescindendo dalla sua inclinazione ad aver brighe con tutti ed a trattare come «asini» e come «porci» tutta la gente che non gli andava a genio; basta dare uno sguardo alle sue peregrinazioni, per non meravigliarsi più dell'agitazione del suo animo, la quale doveva necessariamente influenzare l'esposi-

zione del suo sistema. Questo « wanderer Schrifsteller » — come l'han chiamato in Germania — va da Napoli a Roma, da Ginevra a Tolosa, da Parigi a Londra, da Oxford alle università tedesche e a Wittemberga, da Praga a Francoforte, da Venezia a Roma. La sua vita è un succedersi ininterrotto di viaggi, di liti, di vicende, di polemiche, di battaglie. È una vita ricca di contrasti. Desiderî ideali si uniscono con passioni ardenti; il culto della verità si intreccia con un sentimento di orgoglio sconfinato. Il monaco fuggiasco che non può trovare tregua nei paesi protestanti, l'odiatore dei Papi cerca ripetutamente di riconciliarsi con la Santa Sede; il pensatore che vuol distruggere l'antico e costruire il nuovo è dominato da un *eroico* furore, assillato da un « dio agitatore » nel petto, per dirla col De Sanctis, « attraversato e avviluppato di forme poetiche, che gli guastano la visione e lo dispongono più a costruire lui il mondo che a speculare sulla costruzione di quello ». Qual meraviglia se in una simile esistenza, simile ad un mare in burrasca perpetua, le voci che s'alzano al cielo per gridare il pensiero del naugrafo esprimano in sè le tempeste della coscienza?

2. — La burrasca perenne, più che dalle circostanze e dall'ambiente, è suscitata dal carattere stesso del Bruno.

Egli non pecca certo di umiltà eccessiva. Il mondo è per lui composto da « maiali », ai quali egli si degna di gettare le sue « perle ». Egli parla « divinamente » e « altissimamente ». Chi non lo comprende e non lo venera è un miserabile. Di conseguenza, il Bruno rivendica per sè il sacro diritto di lodarsi; perchè — dice nella *Cena de le Ceneri* — « chi riprenderà Apelle, che presentando l'opra, a chi lo vuol sapere, dica, quella esser sua manifattura? chi biasimerà Fidia, s'a un che dimanda l'autore di questa magnifica scoltura, risponda esser stato lui? Or dunque a fin ch'intendiate il negocio presente e l'importanza sua, vi propono per una conclusione, che ben presto facile e chiarissimamente vi si provarà: che se vien lodato lo antico Tifi per aver ritrovata la prima nave, e cogli Argonauti trapassato il mare;... se a' nostri tempi vien magnificato il Colombo,.... che dee farsi di questo, che ha ritrovato il modo di montare al cielo, di scorrere la circonferenza de le stelle, lasciarsi a le spalle la convessa superficie del firmamento? » Il Nolano « per caggionar effetti al tutto contrari, ha disciolto l'animo umano e la cognizione, ch'era rinchiusa ne l'artissimo

carcere de l'aria turbolento; onde a pena come per certi buchi avea facultà de remirar le lontanissime stelle; e gli erano mozze l'ali.... Or ecco quello, ch'à varcato l'aria, penetrato il cielo, discorse le stelle, trapassati gli margini del mondo, fatte svanir le fantastiche muraglia de le prime ottave none decime ed altre che vi avessero potuto aggiungere, sfere, per relazioni de vani matematici e cieco veder di filosofi volgari cossì al cospetto d'ogni senso e raggione, co' la chiave di solertissima inquisizione aperti que' chiostri de la verità che da noi aprir si posseano, nudata la ricoperta e velata natura, ha donati gli occhi a le talpe, illuminati i ciechi, che non possean fissar gli occhi, e mirar l'imagin sua in tanti specchi che da ogni lato gli s'apponeno, sciolta la lingua a muti che non sapeano e non ardiano esplicar gl'intricati sentimenti; risaldati i zoppi.... »

Una tale coscienza della sua dignità, se da un lato spiega l'atteggiamento del Bruno di fronte ad Aristotele, dall'altro pare in contraddizione con altri suoi atteggiamenti.

Giordano Bruno non può sopportare Aristotele, che gli riesce sommamente antipatico, e « ne parla con odio, quasi nemico ». In quell'epoca, in cui — riferisce l'Intyre — gli statuti di parecchie università condannavano baccellieri e maestri d'arti a pagare l'ammenda di cinque scellini per ogni punto di divergenza dallo Stagirita o solo per ogni violazione delle leggi dell'*Organon*. Bruno afferma la sua indipendenza totale, completa. Il Telesio è da lui definito « giudiciosissimo », perchè, mosse « onorata guerra » allo Stagirita; nel *Candelaio* il rappresentante degli aristotelici, Manfurio, è detto appartenere alla spregevole turba di coloro che non discutono, che rinunciano a pensare con la propria testa per omaggio all'autorità del Maestro, che calpestano e uccidono quella filosofia che vive unicamente della libera ricerca. È la ragione, non l'autorità che importa. Nella *Cena de le Ceneri* si legge che il Nolano « non vedea per gli occhi di Copernico, nè di Tolomeo, ma per i proprii, quanto al giudizio e la determinazione; benchè quanto alle osservazioni, stima dover molto a questi e altri solleciti matematici ». I discepoli di Aristotele sono « sciocchi, insensati, stupidi e ignorantissimi,.... i quali non possono capire quel che il Nolano intende, con cui non sono, nè possono essere molti consenzienti, ma solo uomini divini e sapientissimi come Pitagora, Platone e altri ». Gli aristotelici non sanno che « noi

siamo più vecchi ed abbiamo più lunga età, che i nostri predecessori». Essi parlano di Aristotele, senza averlo nè studiato nè capito.

Alla loro supina adorazione dello Stagirita, il Bruno oppone il suo esempio e lo esalta in quello che il Tocco chiama il terzo gruppo delle opere latine. Nella *Figuratio aristotelici physici auditu*, ad es., il Bruno vuol esporre la fisica dello Stagirita, per mostrare che se egli attacca Aristotele, lo conosce, e non appartiene, perciò, alla schiera di parecchi «literatores» che lo ingiuriano senza studiarlo, nè alla turba di quei suoi discepoli, che credono ciecamente alle sue dottrine senza penetrarne l'intimo significato. In una parola, egli vanta la sua libertà filosofica. Nell'opuscolo *Articuli centum et sexaginta adversus hujus temporis mathematicos atque philosophos*, nella lettera dedicatoria a Rodolfo II, dichiara di odiare lo spirito d'intolleranza e di setta, che non riconosce salute al di fuori della propria chiesa e addita un nemico in ogni uomo che la pensi altrimenti, non dubitando d'imporre col ferro e col fuoco la propria fede; e soggiunge che è contrario alla dignità umana il pensare con l'altrui cervello ed il sottomettersi all'autorità d'un gran nome: «iniquum (est) pro alieno obsequio sentire, mercenarium servile et contra humanae libertatis dignitatem addici atque submitti, stupidissimum pro consuetudine credere, irrationale pro opinantium multitudine adstipulari». Egli vuole la ragione e che «nullaque viri, quantumlibet excellentis et illustris, authoritas pro argumento valeat».

Per questo suo atteggiamento il Bruno viene esaltato dalla filosofia moderna, tanto che lo Spaventa, confortando la sua tesi con citazioni, esclama: «La libertà è il carattere stesso di Bruno; è tutto Bruno», ed il Gentile acclama a lui che ha amato la *verità*. «Parlando e scrivendo, - protestava nel *De l'infinito, universo e mondi* — non disputo per amor de la vittoria per se stessa;... ma per amor della vera sapienza e studio della vera contemplazione m'affatico, mi crucio, mi tormento». Egli è scontento di tutto e di tutti, fuorchè d'una cosa sola, della *verità*. E grida: «L'Universitade che mi dispiace, il volgo ch'odio, la moltitudine che non mi contenta, *una che mi innamora;* quella per cui sono libero in soggezione, contento in pena, ricco ne la necessitade, e vivo ne la morte».

E sta bene. Ma con questa orgogliosa fierezza, con simili

accenti di spirito indipendente e di amore per il vero, sembrano contrastare parecchi fatti, che a moltissimi suoi ammiratori fanno confessare coll'Höffding che egli «è una figura, la cui fisionomia intellettuale e morale non appare pura e chiara».

Non solo il Bruno «sacrifica sull'altare del suo tempo e ne condivide le superstizioni e le fantasticherie a cui il suo animo appassionato ed insofferente lo rende inclinato»; non solo, ad esempio, ha il coraggio di raccontarci nel *Sigillus sigillorum* che, bambino di pochi giorni, scorgendo una grossa serpe che s'avvicinava alla sua culla, acquistò intelligenza e favella d'improvviso e chiamò distintamente il padre, che si trovava nella stanza vicina; non solo nel *De rerum principiis et elementis et causis* presta fede alla virtù misteriosa di certi anelli e amuleti ed ai tiri birboni degli spiriti, e nel *De magia* racconta che gli spiriti dànno molta molestia ai contadini ed una volta «ebbe da essi lanciati parecchi sassi che lo colpirono alla testa e in altre parti del corpo, senza fargli male» e ciò una notte, nelle vicinanze di Santa Maria del Porto; ma — ciò che è ben peggio — si dimostra — giudicando, almeno, a prima vista — di una viltà enorme e di un girellismo spaventevole in fatto di verità e di amore alla verità.

A Roma Bruno aspira alla protezione del Papa, e sarebbe rimasto cattolico. Alla conciliazione col Papa diverse volte pensa nelle sue peregrinazioni e vuol comporre un'opera da dedicare al Pontefice per ottenere l'assoluzione delle censure.

Va a Ginevra e, quantunque egli giudichi sfavorevolmente i due principî della Riforma — la negazione del libero arbitrio e la giustificazione per la fede — si fa calvinista. La scena descritta e documentata dallo Spampanato, quando dopo d'aver ingiuriato il De La Faye per i suoi errori, implora perdono, dichiara d'aver sbagliato ed è riammesso «alla santa Cena, tra le manifestazioni della sua gratitudine», non provoca ottima impressione.

Naturalmente il suo calvinismo lo lascia a Ginevra; ed a Wittemberga tutto l'entusiasmo di Bruno è per Lutero, il «nuovo Alcide, sorto su coteste rive dell'Elba, a trascinar fuori dall'Orco tenebroso alla luce del sole il nuovo Cerbero insignito di triplice tiara, e costringerlo a vomitare l'aconito, trionfando delle porte adamantine dell'inferno, di quella città chiusa da triplice muro, e per nove giri stretta dall'onda stigia che vi

scorre per entro ». Poi nella *Oratio valedictoria* letta all'Università di Wittemberga l'otto marzo 1588, fa il più alto elogio della Germania, ricca d'ingegni divini, ingentilita nei costumi, avanzata negli studî.

Ahimè! Poco tempo prima, a Londra, ne aveva scritto di cotte e di crude contro la Germania e contro la Riforma. I riformatori — leggiamo nello *Spaccio de la bestia trionfante* — avrebbero dovuto essere estirpati a ferro e a fuoco per la loro « malvagità e presuntuosissima ignoranza » e « la lor malvagia coscienza »; « in tutto il resto del mondo e dei secoli non appare tanta discordia e dissonanza, quanta si convence tra loro. Per ciò che tra diece mila di simil pedanti non si trova uno, che non abbia un suo catecismo formato, se non publicato, almeno per publicare: quello che non approva nessuna altra istituzione, che la propria, trovando in tutte l'altre che dannare, reprobare e dubitare ».

Non basta. Va a Venezia e si professa cattolico. Sette od otto mesi prima del processo, assicura « che teneva pensiero risoluto quetarsi: e dar opera a comporre un libro, che teneva in mente, e quello poi, con mezzi importanti di favore accompagnato, appresentarlo a sua Beatitudine: e da quella octiner grazia.... e vedere al fine di posserse ristare in Roma: e ivi darse all'esercizio licterale, e mostrare la sua virtù, e di accapare forsi alcuna lectura ». Ed a Venezia, dinnanzi all'Inquisizione, domanda « umilmente perdono al Signor Dio e alle Signorie illustrissime », rappresentanti di lui, « de tutti li errori commessi ».

È trasportato a Roma e nel nuovo processo la sua attitudine cambia ancora. Rifiuta di sottomettersi: si ribella da eretico pertinace: e all'udire la sentenza di condanna, tra lo stupore degli astanti, grida ai Cardinali inquisitori: « Forse avete più timore voi nel pronunciare la mia sentenza che io nel riceverla ».

Si può essere meno amanti della verità — si domandano alcuni — e meno indipendenti dalle circostanze esteriori di Giordano Bruno? Quale carattere è mai quello d'un uomo, che secondo i momenti e le contingenze assume gli atteggiamenti più contraddittorî, afferma le tesi più opposte, sventola le bandiere più diverse? E quale *unità di pensiero*, adunque, potrà mai scoprirsi in chi ha avuto per programma il cambia-

mento successivo e perenne? Se in un sonetto egli si paragona ad una farfalla che svolazza attorno ad un lume, il Bruno, senza saperlo e volendo anzi significare il contrario, l'impulso cioè irresistibile e doloroso verso la luce della verità, ha però portato un esatto paragone del suo carattere. Egli fu una farfalla — si dice — e le sue opere non sono se non un riflesso, una proiezione del suo animo mutevole: ecco spiegato il fatto delle interpretazioni svariatissime. Secondo che uno si sofferma ad un lato o ad un altro della sua evoluzione e del suo girellismo, avrà una o l'altra interpretazione.

3. — Questa conclusione intorno all'indecisione, alle incertezze, agli ondeggiamenti del pensiero bruniano è ammessa da molti, che pur ammirano la persona, la vita ed il carattere del Nolano.

« È stato notato — riconosce il De Sanctis — che Bruno non ti offre un sistema concorde e deciso. La filosofia è in lui ancora in istato di fermentazione. Hai i vacillamenti dell'uomo nuovo, che vive ancora nel passato e del passato. Combatte il soprannaturale, ma il suo lume naturale, la sua *mens intuens*, la sua intuizione intellettiva ne serba una confusa reminiscenza. Contempla Dio nella infinità della natura, ma non sa strigarsi dal Dio estramondano e non sa che farsene, rimasto come un antecedente inconciliato dalla sua speculazione. Ora quel Dio è verità e sostanza, e noi siamo sua ombra, *umbra profunda sumus*, ora quel Dio è proprio la natura. Ci è in lui confuso Cartesio, Spinoza e Malebranche. Combatte la scolastica e ne conserva in gran parte le abitudini. Odia la mistica e, talora, a sentirlo è più mistico di un santo padre. Rigetta l'immaginazione, e ne ha tutti i vizî e tutte le forme. E non è meraviglia che anche oggi i filosofi si accapiglino nella interpretazione del suo sistema ».

Bruno, in altre parole, ci ha dato una concezione ondeggiante, per il dramma intimo che in lui si svolse; dramma che non era personale, ma di pensiero. La trascendenza pugnava in lui con l'immanenza — dicono gli idealisti; l'idealismo platonico si dibatteva contro una concezione realistica della natura ed il meccanicismo contro una visione finalistica del reale, — dicono i positivisti. È l'ora di uno sviluppo, d'un cozzo tra due mondi, d'una confusione che non è mancanza di forza speculativa, bensì segno di essa, perchè è da questo stadio di incertezza che

si passa dal mondo antico al mondo moderno. Alcuni — e specialmente il Tocco — hanno mostrato quale ampiezza di cultura si trova in lui: l'aristotelismo e la Scolastica, Avicenna ed Averroè, Pitagora ed il platonismo, Raimondo Lullo, molti sostenitori del commento greco, il Copernico, Bernardino Telesio e specialmente il « divin Cusano » che gli rivelò « antique veritadi occolte » e gli formò « un nuovo lume che dopo lunga notte spunta all'orizzonte »; ma tutto questo materiale non sarebbe stato organizzato nell'unità d'un sistema. Sarebbe questa mancanza di elaborazione l'origine delle diverse valutazioni.

Il giudizio più feroce è quello del Bartholmèss, il quale si esprime a questo modo: « Un'osservazione a farsi su tutte le opere del Bruno, senza distinzione di forma e di sostanza, è che non bisogna considerarle nè come monumenti di grandi scoperte, nè come modelli dell'arte di scrivere. Che se, presi nel loro complesso, sono inutili oggidì al progresso della ragione, non lo furono meno nei tempi trascorsi ». In Bruno, quindi, non ci sarebbe un pensiero di fondamentale valore.

L'altro giudizio, più favorevole, è dell'Höffding: « In Bruno noi troviamo le idee del Cusano, di Telesio e di Copernico riunite in un tutto che è il più grande edifizio fiosofico prodotto dal Rinascimento, e che ebbe per molti rapporti un carattere profetico. Per esso alcuni dei tratti più essenziali delle nuove concezioni scientifiche del mondo vennero stabilmente fissati. Per altra parte.... il suo pensiero non fu nè chiaro nè metodico: soltanto le grandi linee di esso si disegnarono chiaramente e queste vennero svolte con entusiasmo che non si smentì nell'ora della prova. Ma nei particolari egli non seppe veder chiaro in se stesso e nel suo pensiero, nè seppe rendersi conto di quanto egli si fosse allontanato dall'antichità, a cui egli sentivasi avvinto malgrado il suo dileggio ed il suo scherno ». In Bruno, perciò, vi sarebbe un pensiero, oscuro nei particolari, sicuro ed importante nella sostanza essenziale.

Secondo il giudizio, poi, di Felice Tocco, il pensiero di Bruno ha subìto uno sviluppo ed in questo sviluppo noi possiamo distinguere *tre fasi*. Il Tocco, nelle *Opere latine di G. Bruno esposte e confrontate con le italiane*, nelle *Opere inedite di G. Bruno* ed in altre pubblicazioni e conferenze, ha esaminato con gran cura i particolari della filosofia bruniana ed ha fatto un'analisi accuratissima. « Ma da questa analisi — si chiede il Gentile —

esce una filosofia, che sia una filosofia? Il Tocco parla ora di eclettismo, ora di sincretismo, dimostrando quel che in Bruno è preso da Aristotele e quel che è preso da Plotino, quello che c'è di Parmenide e quel che deriva da Eraclito, gli elementi democritei atomizzanti e gli elementi platonici panteizzanti: un Briareo dalle cento braccia, avrebbe detto lo Spaventa: ma dov'è Giove? Dov'è l'unità, la filosofia, lo spirito di Bruno? Una ricerca di fonti ha il suo valore, che non è piccolo, ma è al di qua dell'opera cui si riferisce ». Il bisogno di giungere all'unità, dopo la molteplicità dei materiali, il Tocco la sentì; e cercò di ricostruire il pensiero bruniano, stabilendo un certo processo attraverso tre fasi di svolgimento, che recentemente hanno avuto un difensore — sia pure con correzioni e modificazioni — in Rodolfo Mondolfo, in un articolo pubblicato su la *Cultura filosofica* di Firenze: *La filosofia di G. Bruno e l'interpretazione di F. Tocco.*

I tre stadî dello sviluppo del pensiero bruniano sarebbero i seguenti:

a) lo schietto misticismo neoplatonizzante, particolarmente rappresentato dal *De umbris idearum*, dove, essendo il mondo e la conoscenza umana concepiti come un efflusso della divinità, abbiamo un monismo commisto a motivi di dualismo e di trascendenza;

b) il monismo eleatico, panteizzante, rappresentato dai suoi scritti principali, vale a dire nei dialoghi italiani apparsi a Londra e specie nel *De la causa, principio ed uno;*

c) l'atomismo, espresso nei poemi latini esciti a Francoforte, e sopratutto in quello intitolato *De minimo*, dove il fondamento dei fenomeni è concepito come un'infinità di atomi e di monadi, pur senza rinunciare all'idea dell'unica sostanza che si agita in tutte le cose.

Il Mondolfo ha modificato in parte un simile giudizio, che però in fondo egli accetta. Dato che, secondo lo stesso Tocco, Giordano Bruno non aveva la coscienza di questi passaggi e della differenza tra i varii stadî, dato anche che le diverse tendenze non si succedono cronologicamente, ma talvolta sono simultanee e s'intrecciano fra loro, il Mondolfo è venuto alla conclusione che « la distinzione delle fasi del pensiero bruniano non è separazione nettamente determinabile: il fatto che simultaneo alla metafisica della *Causa* e ad un indirizzo etico

con essa congruente si presenti un altro indirizzo di morale, che meglio s'intenderebbe se contemporaneo alla metafisica del *De minimo*, è prova novella di ciò che anche il Tocco rileva, che il pensiero del Bruno è tratto continuamente per opposte vie da forze antagonistiche.... Una coerenza sistematica non sarebbe naturale chiederla al Bruno. In una vita così tumultuosa ed errabonda, in un'attività filosofica così intensa e svariata, fra gli scritti e l'insegnamento, nel breve termine di nove anni, al Bruno non fu concesso mai quell'agio della concentrazione pacata, della discussione interna delle sue convinzioni, del sereno esame critico, che sarebbe d'altra parte stato così alieno dal carattere suo e dalla età sua, pur essendo condizione del raggiungimento d'una sistemazione coerente o dell'eliminazione almeno delle più gravi contraddizioni. Ma la manifestazione di tendenze contrarie in scritti dello stesso periodo, o anche nella medesima opera, non toglie che volta a volta l'una o l'altra di tali tendenze si mostri preponderante ».

Un oppositore reciso di queste fasi è stato di recente Giovanni Gentile. Per lui il Tocco, come storico della filosofia, è un valentissimo filologo; ma il suo metodo, come quello del Mondolfo, sono macchiati da un peccato originale: quello cioè di porsi a guardare più gli alberi che la foresta, gli aspetti contrastanti del pensiero bruniano più che l'unità spirituale, in cui com'è pur ovvio, è il significato di tutti questi singoli aspetti. Insomma, per il Gentile non c'è, non ci può essere svolgimento senza un'unità, senza un pensiero che si svolge attraverso vari momenti. Le fasi del Tocco, anche nell'edizione riveduta e corretta del Mondolfo, « non sono uno svolgimento, ma una giustapposizione resa possibile dal concetto generale della possibilità di risolvere tutta quanta la filosofia bruniana nella somma degli elementi che vi confluirono. Donde nascono domande gravissime come le seguenti: Com'è possibile che un emanatista a mo' di Plotino, che fa vivere l'uno nei molti, acceda all'intuizione astratta degli Eleati che l'uno staccano affatto dalla molteplicità, senza sentire la radicale erroneità della sua prima intuizione? O com'è possibile che un monista alla Parmenide s'induca a riconoscere il flusso eracliteo senza abbandonare del tutto la negazione parmenidea del non essere? O come può chi fu una volta schietto neoplatonico e non ha mai cessato del tutto di esser tale, e ha tenuto e tien sempre fermo (come

avvertiva il Tocco) all'animismo universale fondato sul concetto dell'anima del mondo, come può egli accogliere l'intuizione meccanicista e pluralista di un Democrito? È possibile che in uno stesso pensiero concorrano proprio filosofie così avverse e repugnanti?»

Dinnanzi ad una simile divergenza di giudizî, io ho tentato di ripensare il sistema del Bruno, lasciando da parte per un istante le etichette ed i casellari (panteismo, evoluzionismo, spinozismo e via dicendo) e prendendo come ipotesi da lavoro l'unità del pensiero che nelle sue opere si svolge, cercando, cioè, l'idea madre, origine e germe delle diverse teorie. Ho confrontato in seguito il risultato ottenuto con le molteplici interpretazioni della vita e della filosofia del Nolano e mi è parso che in ognuna di esse vi fosse un'anima di vero, ma che ognuna di esse mostrasse una incompletezza, quale non ha ragione di esistere nella concezione integrale bruniana: questa spiega e supera tutti i varî giudizî, che vennero dati da chi si è posto non nell'intimo cuore del sistema, ma lo ha considerato *au dehors*, direbbero i francesi, dal di fuori, da un punto di vista esteriore e parziale.

Prima di iniziare l'esposizione del pensiero bruniano, bisogna che premetta una parola sulla conclusione alla quale sono venuto.

Le tre fasi del Tocco non sono da intendersi, a mio giudizio, — ed in ciò ritengo che abbia ragione il Gentile — come furono concepite dall'egregio studioso, tanto benemerito delle ricerche bruniane in Italia; e nemmeno come tre tendenze coesistenti od affermantisi successivamente con maggiore o minor vigore: ma come tre momenti di un'unica idea. Io credo di non tradire il pensiero del Bruno, notando che nell'unità di esso si può distinguere:

a) *il momento della sintesi*, dell'unità che viene riguardata come *unità della molteplicità;*

b) *il momento dell'unità*, considerata non già avulsa dalla molteplicità, ma come spiegazione della molteplicità stessa, come principio che fa sì che il molteplice sia *uno*, come *natura naturans*, come anima del mondo;

c) *il momento della molteplicità*, considerata come *na-*

tura naturata, come effetto dell'unità e come ci si mostra in sè, se prescindiamo dal principio vivificatore, dall'uno che spiega il *molteplice* e che a sua volta viene dal molteplice spiegato.

Seguirò quindi questo metodo nell'esposizione della filosofia bruniana. E resterà allora spiegato perchè nelle opere del Bruno alcuni possono aver visto fasi e tendenze, ma in pari tempo apparirà chiaro che la filosofia del Nolano è un organismo, e non la giustapposizione di teorie discordanti.

Per le citazioni mi servo delle *Opera latine conscripta* (edite a cura del Fiorentino, dell'Imbriani, del Tallarigo, del Tocco e del Vitelli) e delle *Opere italiane*, apparse nella collezione *Classici della filosofia moderna* del Laterza, a cura di Giovanni Gentile per i *Dialoghi metafisici* ed i *Dialoghi morali*, e dello Spampanato per il *Candelaio*.

I.

Qual'è il compito che il Bruno assegna alla filosofia?

Lo dice espressamente e ripetutamente nel suo dialogo metafisico *De la causa, principio e uno*, e vi insiste in molti passi delle opere sue: « Dato che sieno innumerabili individui, ogni cosa è uno, e il conoscere questa unità è il scopo e termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali ». Ecco il pensiero, che, con ricchezza di poesia, di allegorie, di riflessioni psicologiche, di idee, il Nolano proclama come anima del suo sistema. Da una parte egli si slancia con eroico furore verso l'infinità del tutto; vola colla sua fantasia da mondo a mondo, da universo a universo, attraverso le forme infinitamente svariate, che, tutte vibranti di vita, coesistono simultaneamente in un determinato istante e si succedono nel tempo con uno sviluppo incessante e perenne: dall'altra, tutti questi infiniti mondi, tutta questa inesauribile molteplicità, egli concepisce come un'unità. E qui consiste la sua gioia superba: nella liberazione dall'angusto mondo finito, nell'abbraccio alle innumerevoli manifestazioni della realtà, ma in pari tempo nella visione di tutte queste esplicazioni, infinite nel tempo e nello spazio, come di un unico tutto. La realtà allora, infinito regno di infinite forze viventi, gli appare nella connessione di un'opera d'arte, o meglio,

di un organismo infinito ed immortale e continuamente sviluppantesi. Il contrasto delle parti, la varietà delle membra, la diversità delle cose è armonizzata nell'uno, che è in pari tempo molteplice. Non vi è uno senza il molteplice; non «è ordine dove non vi è distinzione»: nel molteplice si apprende l'uno e dall'uno si comprende il molteplice: «è una profonda magia — esclama commosso ed estasiato — far scaturire gli opposti dopo che si è trovato il punto di loro coincidenza».

«Il tutto, secondo la sustanza, è uno»; «il tutto è uno»: la «doppia sustanza», spirituale e corporale, si riduce «ad uno essere e una radice»: forma e materia, atto e potenza, spirito e corpo, interno ed esterno, dolore e piacere, bene e male, virtù e vizio, son tutti collegati inseparabilmente, reciprocamente, organicamente nel processo del loro sviluppo e della loro esistenza, nell'essere e nel divenire: solo a questo modo si può «entrare alla più speciale e appropriata cognizion de le cose. Quivi, come nel proprio seme, si contiene ed implica la moltitudine de le conclusioni della scienza naturale. Quindi deriva la intessitura, disposizione e ordine de le scienze speculative. Senza questa isagogia in vano si tenta, si entra, si comincia. Prendete, dunque, con grato animo questo principio, questo uno, questo fonte, questo capo, perchè vegnano animati a farsi fuora e mettersi avanti la sua prole e genitura, gli suoi rivi e fiumi maggiori si diffondano, il suo numero successivamente si moltipliche, e gli suoi membri oltre si dispongano». Comprendere l'unità nella molteplicità e la molteplicità nell'unità, significa vedere come dal *seme* provenga tutta la pianta con tutti i suoi rami, con le foglie, i fiori ed i frutti; come dalla sorgente derivano tutti i rivoli d'acqua; come da un unico ceppo abbiano origine infiniti individui. Assurgere all'amicizia dei contrarî o degli opposti, alla concordia nei contrasti, all'unità nella moltitudine, alla medesimezza nel diverso, vedere nel tutto l'uno e nell'uno il tutto, è per Bruno un innalzarsi alla divinità, cessando di essere un soggetto più basso:

> Da suggetto più vil divegno un Dio.....
> Mi cangio in Dio da cosa inferiore.

Commenta il De Sanctis: «Bruno avea sviluppatissima la facoltà sintetica, cioè quel guardar le cose dalle somme altezze e cercare l'uno nel differente. Non era di ugual forza

nell'analisi, dove non mostra pazienza e sagacia d'investigazione, ma quell'acutezza sofistica d'ingegno, che fa di lui l'ultimo degli scolastici nelle argomentazioni e il precursore de' marinisti ne' colori ». Questa sua disposizione, questa sua attitudine spiccata più per la sintesi, che per l'analisi, spiega tutto, anche i suoi primi lavori, il *Candelaio*, l'indole del suo insegnamento (dalle lezioni di Tolosa alle promesse fatte al Mocenigo), e parecchie sue opere latine, vale a dire il primo gruppo che può dirsi un compendio e commento dell'*Ars magna* di Raimondo Lullo (ossia il *De compendiosa architectura et commento artis Lullii*, il *De lampade combinatoria*, il *De specierum scrutinio*, il *De lampade venatoria* e l'*Artificium perorandi*) ed il gruppo strettamente connesso col primo, delle opere mnemoniche, dove le figure lulliane sono adoperate in servigio della memoria artificiale (ossia gli scritti parigini *De umbris idearum* ed il *Cantus Circaeus* coi trattati che gli fanno seguito di Arte mnemonica, la pubblicazione londinese intitolata *Recens et completa ars reminiscendi* coll'*Explicatio triginta sigillorum* e il *Sigillus sigillorum*, infine l'opera di Francoforte *De imaginum compositione*).

Nel *Candelaio*, infatti, dedicando la sua commedia alla signora Morgana, dice: « Ricordatevi, signora, di quel che credo che non bisogna insegnarvi. Il tempo tutto toglie e tutto dà; ogni cosa si muta. Nulla si annichila: è un solo che non può mutarsi, un solo è eterno e può perseverare eternamente uno, simile e medesmo. Con questa filosofia l'animo mi s'aggrandisce e me si magnifica l'intelletto ». « Ma non gli s'ingrandisce — osserva il De Sanctis — il senso poetico, il quale è appunto nel contrario: nel dar valore alle più piccole rappresentazioni della natura e prenderci interesse. Un uomo simile era destinato a speculare sull'uno e sul medesimo, non certo a fare un'opera d'arte.... Con queste disposizioni, non individua, come fa l'artista, ma generalizza, perchè nelle massime differenze trova sempre il simile e l'uno, e profonde antitesi, similitudini, sinonimie ».

E la stessa facoltà sintetica — per quanto non sul terreno filosofico, anche se egli era convintissimo del contrario — il Bruno dimostrò nei suoi tentativi di costruire l'albero enciclopedico, come aiuto della memoria, a somiglianza di Raimondo Lullo, che già aveva sognata questa sintesi.

Il Lullo, dottissimo spagnuolo, vissuto fra il 1234 e il 1315, apostolo fra i Mori e morto martire della fede, aveva ideato una macchina per pensare, una specie cioè di meccanica del pensiero, che all'arte raziocinativa della mente sostituisse un metodo nuovo, consistente nel rintracciare gli elementi primi del pensiero e le loro combinazioni, conosciute le quali si può costruire tutto il sapere, a quel modo che conosciute le moltiplicazioni dei primi nove numeri, date nella tavola pitagorica, si può eseguire qualsivoglia calcolo, anche complicato.

Il Bruno era entusiasta del Lullo, di questo *divinus vir*, di questo *doctor omniscius propemodumque divinus*, come lo chiama nel *De specierum scrutinio;* era affascinato dell'*Ars magna* e del suo principio antifilosofico per eccellenza. Dotato d'una memoria prodigiosa, asseriva di averla acquistata mettendo in pratica le dottrine che professava: e nelle sue lezioni all'Università estere, come altresì nelle sue lezioni private, decantava il segreto da lui posseduto di conoscere i congegni della memoria artificiale, che rendevano possibile in poco tempo di abbracciare agevolmente tutto lo scibile umano e di diventare dottissimi in ogni ramo del sapere. Molto probabilmente alcuni scritti perduti del Nolano si riferiscono a questa sua arte, che, come dice lo stesso titolo del *De umbris idearum*, si propone « di cercare, trovare, giudicare, ordinare, applicare (le idee): le quali sono spiegate secondo l'interna struttura e secondo le dotte operazioni che si compiono per mezzo della memoria ». Egli vuol scoprire sotto le « ombre » od apparenze delle idee nostre e delle nostre cognizioni sensibili ed intellettuali, le idee vere delle cose e la concatenazione di esse. Era questo il pensiero fisso del Bruno. Egli stabiliva categorie e distinzioni, note mnemoniche e idee generali, intorno alle quali si aggruppavano i particolari, cosicchè da questi ultimi si saliva a quei *suggelli* o idee comprensive, e poi ai *suggelli dei suggelli* ossia alle idee prime, da cui dipendono tutte le altre.

Si potrà osservare che tale « architettura lulliana », tale « arte delle arti », che doveva riassumere e dare « quidquid per logicam, metaphysicam, cabalam, naturalem magiam, artes magnas atque breves theoretice inquiritur », non era se non « il meccanismo della scienza, perchè queste categorie o distribuzioni per capi e per materia sono distinzioni formali e arbitrarie, e rassomigliano ad un dizionario fatto per categorie a

soccorso della memoria»; ed è vero; è per questo, anzi, che molti gli si affollavano attorno per aver da lui il segreto di diventare sapienti in poche settimane e, non diventandolo, si inquietavano contro il Bruno, come avvenne fra l'altro ai suoi discepoli di Francoforte, indignati e furenti, ed al Mocenigo a Venezia; ma — come nota il De Sanctis — «in questi studî meccanici e formali si rivela già un principio organico, che annuncia il gran pensatore. L'arte del ricordarsi si trasforma innanzi alla sua mente speculativa in una vera arte del pensare, in una logica, che è ad un tempo una ontologia». Tra bizzarrie mnemoniche, egli sviluppa «questo concetto capitalissimo: che le serie del mondo intellettuale corrispondono alle serie del mondo naturale, perchè uno è il principio dello spirito e della natura, uno è il pensiero e l'essere». Siccome la realtà è unità nella molteplicità, anche il pensiero deve riprodurre l'unità vasta della natura e l'infinità dell'universo, riducendo il molteplice all'uno; e solo allora noi comprendiamo, ricordiamo, siamo sapienti.

Tanto per dare un esempio concreto, prendiamo il *De umbris idearum*. La nostra mente, insegna ivi il Bruno, è nata a cogliere le idee, come l'occhio, al dir di Plotino, è fatto per ricevere i raggi luminosi. Ma per sollevarsi a questa altezza, dove scopre il nesso che lega tutte le cose e rispecchia in sè l'universo, la mente nostra dalla confusa pluralità del sensibile deve innalzarsi all'unità dell'idea. «Talem progressum tunc te vere facere comperies et experieris, cum a confusa pluralitate ad distinctam unitatem per te fiat accessio». Ma ciò non significa elaborare l'universale logico: «id non est universalia logica conflare», perchè questo è un concetto astratto, mentre l'idea dev'essere concreta; inoltre, questo elimina la varietà, mentre l'idea deve ordinare la molteplicità nell'unità, deve, cioè, «quasi ex informibus partibus et pluribus formatum totum et unum aptare sibi». Allora soltanto si concepiranno le cose del mondo come parti di un gran tutto, che si tengono e si illuminano a vicenda: nulla, in questo caso, sarà trascurato come vile; ma ogni cosa diverrà intelligibile, quando sarà intesa in rapporto con tutte le altre, a simiglianza della mano che — e così si dica del piede e dell'occhio — viene meglio intesa se è considerata congiunta col braccio: «Sicut manus brachio juncta, pesque cruri et oculus fronti, cum sunt compo-

sita, majorem subeunt cognoscibilitatem, quam posita seorsum ». Ecco — esclama il Bruno — risolto il problema della memoria: se tu studierai la molteplicità in rapporto all'unità, « non fatigabis ingenium, mentem non turbabis, et memoriam non confundes »; ti accorgerai allora che « unus est pulchritudinis splendor in omnibus » e di nulla ti dimenticherai, perchè « error nobis et oblivio accidit, quia apud nos ex forma et informi viget compositio »; viceversa se l'informe sarà eliminato dalla nostra speculazione, « magnum experiri possumus memoriae relevamen ».

Le opere lulliane e mnemoniche di Giordano Bruno non nascondono, perciò, — come sospettava il Brunnhofer — sotto fitto velo arcane e pericolose dottrine; questo è fuor di dubbio, dice a ragione il Tocco. Ed a me pare che quest'anima delle teorie del Nolano spiega altresì, perchè egli asserisse di battere una *via nuova*, dove nessun altro prima di lui si era cacciato. Non è già che il Bruno obliasse « ingiustamente i mnemotecnici suoi predecessori », come opina Felice Tocco; ma egli aveva coscienza che le dottrine sulla memoria artificiale, coltivate con ardore nell'antichità e nel Medio Evo, acquistavano in lui un nuovo soffio, uno spirito diverso, derivante dal principio ispiratore del suo sistema.

Anche, adunque, nello sforzo di creare una commedia e nella sua passione ed illusione lulliana, riducentesi ad uno schematismo del pensiero — di utilità pratica per chi già sapeva, di inutilità assoluta per chi non possedeva la scienza, — il Bruno applicò il suo principio fondamentale, tendente ad abbracciare l'uno nel molteplice e il molteplice nell'uno.

Orbene: questa unità, questo uno, nelle braccia del quale il Nolano si getta non già con la rigida e compassata freddezza di uno Spinoza, nè con lo sguardo scientificamente e matematicamente sereno d'un Galileo, ma con poetico ed eroico furore, esprimentesi talvolta in immagini poetiche, è « una originale e universale *sustanza* », che è a fondamento di tutte le diversità, e che è identità o indifferenza assoluta o unità di *forma* e di *materia*. « Uno è l'ente, la sostanza e la essenza.... In essa si trova la moltitudine, il numero, ma come modo e moltiformità dell'ente; laonde non è più che uno, ma

moltimodo, moltiforme e moltifigurato »; e questa unità nella molteplicità è unità di un *principio materiale* e di un *principio formale*, che si riducono « ad uno essere ed una radice ».

Dapprima Bruno credeva che l'Assoluto fosse esclusivamente materia; ma poi s'avvide della necessità di porre due generi di sostanza: la materia e la forma, la potenza passiva di tutto e la potenza attiva di tutto, il poter esser fatto e il poter fare: « Democrito dunque e gli Epicurei i quali quel che non è corpo, dicono esser nulla, per conseguenza vogliono la materia sola essere la sustanza de le cose; e anco quella essere la natura divina; come disse un certo arabo chiamato Avicebron, come mostra in un libro intitolato Fonte di vita. Questi medesmi insieme con Cirenaici, Cinici e Stoici, vogliono le forme non essere altro che certe accidentali disposizioni della materia. E io molto tempo sono stato aderente a questo parere, solo per questo che ha fondamenti più corrispondenti alla natura, che quei di Aristotile; ma dopo aver più maturamente considerato, avendo a risguardo più cose, troviamo che è necessario conoscere nella natura doi generi di sustanza, l'uno che è forma e l'altro che è materia; perchè è necessario un atto sustanzialissimo, nel quale è la potenza attiva di tutto; e ancora una potenza e un soggetto nel quale non sia minor potenza passiva di tutto: in quello è potestà di fare, in questo è potestà di essere fatto ».

Il Nolano vuole, adunque, nell'unica sostanza distinguere: un *principio formale* che, come vedremo egli chiama l'anima del mondo, la forma dell'universo, l'unico soffio che tutto vivifica sino all'atomo, ciò « che si fa e informa ogni cosa », la fonte delle forme; ed « una *materia*, de la quale vien fatta e formata ogni cosa, chiamata da tutti ricetto de le forme ».

Cos'è la materia? cos'è la forma per il Bruno?

Risponde lui stesso nel dialogo *De la causa, principio e uno*, per mezzo di Teofilo « il fidel zelatore della Nolana filosofia », che spiega il concetto di materia a Gervasio:

Gerv. — Di grazia, Teofilo, prima fatemi questo piacer a me, che non sono tanto pratico in filosofia: dechiaratemi che cosa intendete per questo nome, *materia*, e che cosa è quello che è materia nelle cose naturali.

Teo. — Tutti quelli che vogliono distinguere la materia e considerarla da per sè, senza la forma, ricorreno alla similitudine de l'arte. Cossì fanno i Pitagorici, cossì i Platonici, cossì i Peripatetici. Vedete una specie di arte, come del lignaiolo; la quale per tutte le sue forme e tutti suoi lavori ha per soggetto il legno; come il ferraio il ferro, il sarto il panno. Tutte queste arti in una propria materia fanno diversi ritratti, ordini e figure, de le quali nessuna è propria e naturale a quella. Cossì la natura, a cui è simile l'arte, bisogna che de le sue operazioni abbia una materia; perchè non è possibile che sia agente alcuno, che, se vuol far qualche cosa, non abia di che farla; o, se vuol oprare, non abbia che oprare. È dunque una specie di soggetto, del quale, col quale e nel quale effettua la sua operazione, il suo lavoro: e il quale è da lei formato di tante forme, che ne presentano agli occhi della considerazione tanta varietà di specie. E, sicome il legno da sè non ha nessuna forma artificiale, ma tutte può avere per operazione de legnaiolo; cossì la materia, di cui parliamo, da per sè e in sua natura non ha forma alcuna naturale, ma tutte le può aver per operazione dell'agente attivo principio di natura. Questa materia naturale non è cossì sensibile come la materia artificiale, perchè la materia della natura non ha forma alcuna assolutamente; ma la materia dell'arte è una cosa formata già della natura, poscia che l'arte non può oprare se non nella superficie delle cose formate da la natura, come legno, ferro, pietra, lana e cose simili; ma la natura opra dal centro (per dir cossì) del suo soggetto, o materia: che è al tutto informe. Però molti sono i soggetti de le arti, e uno è il soggetto della natura; perchè quelli, per essere diversamente formati dalla natura, sono differenti e varii; questo, per non essere alcunamente formato, è al tutto indifferente, atteso che ogni differenza e diversità procede da la forma.... Quella relazione e riguardo, che ha la forma de l'arte alla sua materia, medesma, secondo la debita proporzione, ha la forma della natura alla sua materia. Sicome dunque, ne l'arte, variandosi in infinito (se possibil fosse) le forme, è sempre una materia medesima che persevera sotto quelle; come, appresso, la forma dell'arbore è una forma di tronco, poi di trave, poi di tavola, poi di scanno, poi di scabello, poi di cascia, poi di pettine, e cossì va discorrendo; tutta volta l'esser legno sempre persevera; non altrimente nella natura, variandosi

in infinito e succedendo l'una a l'altra le forme, è sempre una materia medesma.

GERV. — Come si può saldar questa similitudine?

TEO. — Non vedete voi che quello che era seme si fa erba, e da quello che era erba si fa spica, da che era spica si fa pane, da pane chilo, da chilo sangue, da questo seme, da questo embrione, da questo uomo, da questo cadavero, da questo terra, da questa pietra o altra cosa; e cossì oltre, per venire a tutte forme naturali?

GERV. — Facilmente il veggio.

TEO. — Bisogna dunque che sia una medesima cosa, che da sè non è pietra, non terra, non cadavero, non uomo, non embrione, non sangue o altro: ma che, dopo che era sangue, si fa embrione, ricevendo l'essere embrione; dopo che era embrione, riceva l'essere uomo, facendosi uomo; come quella formata dalla natura, che è soggetto de la arte, da quel che era arbore, è tavola, e riceve esser tavola: da quel che era tavola, riceve l'esser porta, ed è porta».

La materia, quindi, è eterna, immortale, immutabile nella sua sostanza, attraverso il passare delle forme. Nella trasformazione incessante, nell'evoluzione continua dell'universo, essa permane. Ma essa non esiste, se non unita alla forma.

A proposito di questa, bisogna distinguere, secondo il Bruno, due generi di forma. Innanzi tutto, abbiamo la *forma sostanziale*, unica in tutto l'universo, «principio constitutivo de l'universo e di ciò che in quello si contiene». Essa — insegna sempre nel dialogo citato — è «l'anima del mondo..... quella che per tutto è presidente alla materia e signoreggia nelli composti, effettua la composizione e consistenzia de le parti. E però la persistenza non meno par che si convegna a cotal forma, che a la materia. Questa intendo essere una di tutte le cose; la qual però, secondo la diversità delle disposizioni della materia, e secondo la facultà de' principî materiali attivi e passivi, viene a produr diverse figurazioni, ed effettuar diverse facultadi, alle volte mostrando effetto di vita senza senso, tal volta effetto di vita e senso senza intelletto; tal volta par ch'abbia tutte le facultadi suppresse e reprimute o dalla imbecillità o da altra raggione de la materia». Tale forma sostanziale non è meno sussistente del principio materiale ed «è impossibile che se annulle». «Le forme esteriori sole si cangiano, e si annullano

ancora, perchè non sono cose, ma de le cose; non sono sustanze, ma de le sustanze sono accidenti e circostanze».

Non è lecito quindi confondere questa forma sostanziale, questa «sustanza spirituale» unica, persistente, animatrice del tutto, immortale, con le *forme accidentali* delle cose. E per il Bruno erano forme accidentali anche quelle che per gli Aristotelici si chiamavano sostanziali. Per questi ultimi, la forma accidentale nel pane, consiste, ad esempio, in ciò che il pane è rotondo o meno; la forma sostanziale è ciò che fa sì che questo sia pane e non carne. Ora, secondo il Nolano, anche questa seconda forma è accidentale, compresa l'anima umana; e le forme accidentali passano, si succedono, scompaiono, a differenza della «eterna compagna della materia», la forma sostanziale.

«Dunque — soggiunge Teofilo nello stesso dialogo *De la causa* — abbiamo un principio intrinseco formale, eterno e subsistente, incomparabilmente migliore di quello ch'han finto gli sofisti, che versano circa gli accidenti, ignoranti della sustanza de le cose, e che vengono a ponere le sustanze corrottibili, perchè quello chiamano massimamente, primamente e principalmente sustanza, che resulta da la composizione; il che non è altro che un'accidente, che non contiene in sè nulla stabilità e verità, e se risolve in nulla. Dicono quello esser veramente omo, che resulta dalla composizione, quello essere veramente anima che è o perfezione e atto di corpo vivente, o pur cosa che resulta da certa simmetria di complessione e membri; onde non è maraviglia se fanno tanto e prendeno tanto spavento per la morte e dissoluzione; come quelli a' quali è imminente la iattura de l'essere. Contra la qual pazzia crida ad alte voci la natura, assicurandoci che non gli corpi nè l'anima deve temer la morte, perchè tanto la materia quanto la forma sono principii constantissimi».

Dalla concezione della materia e della forma, derivava l'altra dei loro rapporti.

La materia non è una potenza che riceva le forme dal di fuori, ma le ha tutte in sè, «nel suo seno», e le genera tutte quante, l'una dopo l'altra, appunto perchè è vivificata dall'unica forma sostanziale.

A Teofilo si chiede: « Tanto che.... volete inferire che la materia non è quel *prope nihil*, quella potenza pura, nuda, senza atto, senza virtù e perfezione »; e Teofilo — ossia Bruno, non esita a rispondere:

« Cossì è. La dico privata de le forme e senza quelle, non come il ghiaccio è senza calore, il profondo è privato di luce, ma come la pregnante è senza la sua prole, la quale la manda e la riscuote da sè; e come in questo emisfero la terra, la notte, è senza luce, la quale con il suo scuotersi è potente di riacquistare ».

In altre parole: anche nelle « cose inferiori » vengono « a coincidere l'atto e la potenza »; nella realtà, forma e materia sono una sola sostanza; l'una implica l'altra: porre l'una è porre l'altra. Non c'è forma senza « un che materiale » e non c'è materia senza il principio formale. È una distinzione logica, che separa, che « divide quello che in natura è indiviso ». Ed appunto perchè la forma sostanziale pervade la materia e la agita e la muove e la trasforma, costituendo con essa un « uno », si può dire che la materia trae da sè, dalle sue viscere le forme. A differenza dell'arte, la quale impone dall'esterno le forme, la natura crea le sue con lo sviluppare ciò che è implicito nella materia. E la materia, ben lungi dall'essere cosa bassa, spregevole e vile, è una sostanza divina, plasmata nel suo intimo cuore dal dio, che è la forma. « Non fu pazzo nel suo grado — esclama il Bruno — David de Dinanto in prendere la materia come cosa eccellentissima e divina ». Ecco la sintesi di unità e di molteplicità, che ci spiega il punto di vista ontologico non solo, ma anche la posizione teologica, morale e gnoseologica del Bruno.

La realtà, ontologicamente, è da concepirsi come « indifferenza dei contrarii e la coincidenza degli opposti nell'uno ». « Per il che — soggiunge nello stesso dialogo *De la causa* — non vi sonerà male nell'orecchio la sentenza di Eraclito che disse tutte le cose essere uno, il quale per la sua mutabilità ha in sè tutte le cose, e perchè tutte le forme sono in esso e conseguentemente tutte le definizioni gli convegnon, per tanto le contradditorie enunciationi sono vere ». L'« assoluta perfetta indifferenza di tutti i diversi e contrarii », la « coincidenza degli estremi

e opposte potenze e la permanente identica attività in mezzo », ecco cos'è la sostanza unica, che, come rileva il Windelband, il Bruno concepì nell'artistica conciliazione delle antitesi, nella cooperazione armonica di forze fra loro in lotta.

Ogni grado della realtà è unità di opposti.

Ogni cosa che esiste complica in sè forme svariate, che poi si esplicano e si sviluppano. La trasformazione ininterrotta della materia dall'una all'altra forma, il passaggio dal trionfo alla rovina, dalla nascita alla morte, dall'amore all'odio, dal freddo al caldo, dal minimo al massimo mediante una continuità di evoluzione, ci dicono l'unità nella molteplicità e la conciliazione delle antitesi.

Il complesso di tutte le cose, di tutti gli esseri, degli infiniti mondi esistenti, in altre parole la *natura naturata*, derivante per una eterna trasformazione dalla *natura naturans*, costituisce un'unica sostanza, che è veramente una *coincidentia oppositorum*, la quale risulta:

a) dalla *materia* eterna,

b) da una unica *forma sostanziale*, eterna essa pure e che si chiama *l'anima del mondo*, ragione di tutte le forme accidentali, ossia della varietà infinita degli esseri.

Con questa concezione metafisica, come vedremo, il Bruno arriverà alla coincidenza dell'infinito col finito, dell'eterno col temporaneo, dell'illimitato col limitato. I mondi innumerevoli saranno da lui collegati nell'unità di un solo organismo e nell'unico palpito d'una vita universale. La *natura naturata* coinciderà con la *natura naturans*, la materia con la forma, la potenza con l'atto.

Ma questa non è ancora una coincidenza perfetta, perchè c'è una successione, uno sviluppo, un mutamento perenne, una molteplicità. Bisogna procedere oltre, sino all'Uno assoluto, a Dio, che tutto l'essere stringe ed abbraccia, quasi gemma tanto preziosa, che vale tutto l'oro del mondo. In Dio tutte le opposizioni sono ricondotte all'identità eterna, all'unità perfetta; in Lui è superata ogni differenza fra spirito e corpo, fra forma e materia, fra essere e poter essere, tra l'*agere* e il *pati*, tra libertà e necessità.

Questo Dio alcuni positivisti e persino alcuni idealisti con-

siderano come un'appendice inutile nel sistema bruniano, un residuo della trascendenza, « un punto oscuro, — dice il Fiorentino, — al quale il Bruno si sforza in vano di affissare lo sguardo ».

Nulla di più inesatto. Tutte le opere latine ed italiane del Bruno protestano contro questa interpretazione. Se si cerca il Bruno com'è stato veramente, non come vorremmo che fosse, non si può negare che il Trascendente è parte essenziale del suo sistema, tolto il quale, tutto, secondo il suo giudizio, cadrebbe.

« Questo vuole il Nolano, — proclama egli nel dialogo *De la causa:* — che è *uno intelletto* che dà l'essere a ogni cosa, chiamato da' Pitagorici e il Timeo datore de le forme: *una anima e principio formale*, che si fa e informa ogni cosa, chiamata da' medesmi fonte de le forme; *una materia*, della quale vien fatta e formata ogni cosa, chiamata da tutti ricetto de le forme ».

Dio — dice nella *Summa terminorum metaphysicorum* — « est substantia universalis in essendo, qua omnia sunt, essentia omnis essentiae fons, qua quidquid est, est, intima omni enti, magis quam sua forma et sua natura unicuique esse possit. Sicut enim natura unicuique fundamentum entitatis, ita profundius naturae uniuscuiusque fundamentum est Deus ». Egli è la stessa verità, « ipse veritas est ipsa,... cujus veritate omnia vera sunt »; è la stessa bontà, « cujus bonitate omnia sunt bona »; è la « perfectio », e l'« ultimus finis simpliciter, ad quem omnia tandem ordinantur ». In Dio non c'è mutazione: « In Deo non est motus, ita etiam in suis operibus non est ratio termini a quo, et termini ad quem, sed quia est supra omnem motum et omne tempus, ipse potius est terminus motus et temporis ». Ed il pensiero divino penetra ed avviva le cose, è il vero formatore di tutto, perfino della gocciola d'acqua: e tutto ha una percezione, sia pure oscura, di questa « divina vis, insita rebus omnibus ». Dio — soggiunge il Bruno nella *Lampas triginta statuarum* — è « magis intrinsecum rerum substantiae et intimius in omnibus ac singulis, quam omnia et singula esse possunt in se ipsis ».

Corrisponde, questo, a ciò che dice nel *De minimo:* « Mens super omnia Deus est; mens insita omnibus natura; mens omnia pervadens ratio. Deus dictat et ordinat; natura exequitur

atque facit; ratio contemplatur et discurrit ». E prosegue: « Deus est monas omnium numerorum fons, simplicitas omnis magnitudinis et compositionis substantia, et excellentia super omne momentum innumerabile, immensum ». In tutto Dio è presente, dice nel *De immenso:*

> Intimius cunctis, quam sint sibi quaeque, vigens est.
> Entis principium, cunctarum fons specierum,
> Mens, Deus, Ens, Unum, Verum, Fatum, Oratio, Ordo.

Chi è Dio, per il Nolano, nelle opere italiane?

Dio è la causa suprema, è « assoluta potenza e atto assoluto. Il quale però è nell'estremo della purità, simplicità, indivisibilità e unità, perchè è assolutamente tutto: chè, se avesse certe dimensioni, certo essere, certa figura, certa proprietà, certa differenza, non sarebbe assoluto, non sarebbe tutto ». È « la sustanza infinita », « lontanissima da quegli effetti che sono l'ultimo termine del corso della nostra discorsiva facultade »; egli è « tutto quel che può essere », mentre « l'uomo è quel che può essere, ma non è *tutto* quel che può essere. Quello che è tutto che può essere, è uno il quale nell'esser suo comprende ogni essere. Lui è tutto quel che è e può essere. In lui ogni potenza ed atto è complicato, unito e uno: nelle altre cose è esplicato, disperso e moltiplicato; è potenza di tutte le potenze, atto di tutti gli atti, vita di tutte le vite, anima di tutte le anime, essere di tutto l'essere. Non è natura, ma natura della natura: non è l'anima del mondo, ma l'anima dell'anima del mondo ».

In Dio i contrarî coincidono; Egli è il massimo e il minimo; la libertà e la volontà si identificano in Lui con la necessità. Onde « non è a temersi che, se la causa suprema agisce con necessità naturale, essa non agisca liberamente; che anzi essa non agirebbe liberamente se agisse altrimenti da ciò che esigono la necessità e la natura, o meglio la necessità della sua natura ».

Tutto ciò che esiste, procede da questo primo *principio* ed è « l'infinito effetto dell'infinita *causa*, il vero e vivo vestigio dell'infinito vigore ».

Questo Dio non è lontano da noi: è in noi. Non dobbiamo « cercar la divinità rimossa da noi, se l'abbiamo appresso, anzi di dentro.... a noi ». Siccome Dio è « ogni cosa ed in ogni cosa »;

siccome ogni cosa è « la divinità latente in sè », ne risulta che « Dio non è sopra o fuori delle cose, ma è ad esse assolutamente presente, come l'essenza non è sopra o fuori dell'essere, come la natura non è fuori delle cose naturali, come la bontà non è fuori delle cose buone ». Nell'universo e in noi; negli innumerevoli esseri viventi che nel seno degli infiniti mondi risplendono, vivono, sentono, conoscono, e nelle profondità interiori della coscienza, dovunque è Dio; ed era anche perciò che il Nolano sosteneva che « questa filosofia non solo contiene la verità, ma ancora favorisce la religione più che qualsivoglia altra sorte di filosofia ».

L'esistenza di questo Dio, che non è confondibile con la *natura naturans* e tanto meno con la *natura naturata*, è fuori di discussione per il Bruno, il quale, a spiegazione del reale pone sempre una « sustanza suprasustansuziale », come si esprime nella *Cena de le Ceneri*. Se per Kant il fenomeno implica il noumeno inconoscibile, — dice con un felicissimo paragone il Gentile — per Bruno la natura implica Dio; il Trascendente è per lui l'integrazione, tutt'altro che trascurabile, dell'immanente; ed è per questo che innanzi al Sant'Uffizio, a Venezia, egli con sincerità poteva dichiarare: « In questo universo metto una providenza universale, in virtù della quale ogni cosa vive, vegeta e si muove, e sta nella sua perfezione; e la intendo in due maniere: l'una nel modo con cui presente è l'anima nel corpo, tutta in tutto, e tutta in qualsivoglia parte: e questo chiamo natura, ombra e vestigio della divinità; l'altra nel modo ineffabile col quale Iddio per essenzia presenzia e potenzia è in tutto e sopra tutto, non come parte, non come anima, ma in modo inesplicabile ». È per questo, altresì, che nel dialogo *De la causa* stabiliva questo principio: « Là onde è bene nel corpo della natura distinguere.... tre cose: prima l'intelletto universale, indito nelle cose; secondo l'anima vivificatrice del tutto; terzo, il soggetto ».

Il Bruno, quindi, affermava l'esistenza di Dio, non per esigenze pratiche, ma in nome della sua coscienza filosofica; Dio egli lo vuol cercare con un processo razionale, con la sua attività intellettuale, con l'occhio della mente, con una vera e propria filosofia, non con la fede.

Egli distingue in due classi i contemplatori di Dio.

La prima è quella degli inspirati soprannaturalmente, di

coloro che furono «fatti stanza de dei o spiriti divini», dei profeti, dei teologi; e questi nella *Cabala del cavallo pegaseo* e nell'*Asino cillenico*, li insulta, li deride, li accusa di asinità: «Forzatevi, forzatevi dunque ad esser asini, o voi che siete uomini. E voi, che siete già asini, studiate, procurate, adattatevi a proceder sempre da bene in meglio, a fin che perveniate a quel termine, a quella dignità, la quale, non per scienze e opre, quantunque grandi, ma per fede s'acquista; non per ignoranza e misfatti, quantunque enormi, ma per la incredulità (come dicono, secondo l'Apostolo) si perde. Se cossì vi disporrete, se tali sarete e talmente vi governarete, vi trovarete scritti nel libro de la vita, impetrarete la grazia in questa militante, ed otterrete la gloria in quella triontante ecclesia, nella quale vive e regna Dio per tutti secoli de' secoli. Cossì sia!»

A quanti, perciò, contemplano Dio ma non mediante i procedimenti filosofici, il Bruno dedicava il suo *Sonetto in lode dell'asino:*

O sant'asinità, sant'ignoranza,
Santa stolticia e pia divozione,
Qual sola puoi far l'anime si buone,
Ch' uman ingegno e studio non l'avanza;
Non gionge faticosa vigilanza
D'arte, qualunque sia, o 'nvenzione,
Nè de sofossi contemplazione,
Al ciel, d'ove t'edifichi la stanza.
Che vi val, curiosi, il studïare,
Voler saper quel che fa la natura,
Se gli astri son pur terra, fuoco e mare?
La santa asinità di ciò non cura;
Ma con man gionte e 'n ginocchion vuol stare,
Aspettando da Dio la sua ventura.
Nessuna cosa dura,
Eccetto il frutto de l'eterna requie,
La qual ne donò Dio dopo l'essequie.

La seconda classe è quella dei filosofi, che «avvezzi o abili alla contemplazione, e per aver innato uno spirito lucido e intellettuale, da uno interno stimolo e fervor naturale, suscitato da l'amor della divinitate, della giustizia, della veritade, della gloria, dal fuoco del desio e soffio dell'intenzione, acuiscono gli sensi; e nel soffio della cogitativa facultade accendono il lume razionale, con cui veggono più che ordinariamente».

Per far questo — spiega nel dialogo *De gli eroici furori* — il filosofo non deve guardare alle stelle o al cielo empireo, ma « al profondo della mente »; egli deve venir al più « intimo di sè, considerando che Dio è vicino, con sè, e dentro di sè più ch'egli medesimo esser non si possa; come quello ch'è anima de le anime, vita de le vite, essenza de le essenze: atteso poi che quello, che vedi alto e basso, o incirca (come ti piace dire) degli astri, son corpi, son fatture simili a questo globo in cui siamo noi, e nelli quali non più nè meno è la divinità presente, che in questo nostro, o in noi medesimi. Ecco, dunque, come bisogna fare primeramente de ritrarsi dalla moltitudine in se stesso. Appresso, deve dovenir a tale, che non stime, ma spreggie ogni fatica, di sorte che quanto più gli affetti e vizii combattono da dentro, e gli viziosi nemici contrastano di fuori, tanto più deve respirar e risorgere, e con uno spirito (se possibil fia) superar questo clivoso monte. Qua non bisognano altre armi e scudi che la grandezza d'un animo invitto e tolleranza de spirito, che mantiene l'equalità e tenor della vita, che procede dalla scienza, ed è regolato da l'arte di specolar le cose alte e basse, divine ed umane, dove consiste quel sommo bene ». Allora soltanto, quando l'affetto « intiero è tutto convertito a Dio, cioè all'idea de le idee, dal lume de cose intelligibili la mente viene exaltata alla unità superessenziale, è tutta amore, tutta una, non viene ad sentirsi sollecitata da diversi oggetti, che la distraano, ma è una sola piaga, nella quale concorre tutto l'affetto, e che viene ad essere la sua medesima affezione. Allora non è amore o appetito di cosa particolare, che possa sollecitare, nè almeno farsi innanzi a la voluntade: perchè non è cosa più retta ch'il dritto, non è cosa più bella che la bellezza, non è più buono che la bontà, non si trova più grande che la grandezza, nè cosa più lucida che quella luce, la quale con la sua presenza oscura e cassa gli lumi tutti ».

In tale ascesa alla divinità, il filosofo può assurgere al concetto di Dio ed alla certezza della sua esistenza, ma non può arrivare alla comprensione razionale di Lui; ed è per questo che Bruno dice di escludere dalla sua considerazione il « summo ed ottimo principio », al quale vi si « monta per lume soprannaturale, non naturale ». Ed « in questo solo mi par differente il fedele teologo dal vero filosofo », — nota nel dialogo *De la causa* — chè il primo vuol speculare su Dio col lume che non è quello

della ragione; l'altro si attiene al discorso dell'intelletto e lascia alla teologia il campo della fede.

La ragione dell'esistenza e dell'inconoscibilità di Dio il Bruno la espone nel dialogo *De la causa* con le parole molto limpide, che Teofilo rivolge a Dicsono:

« Teo. — .... Dalla cognizione di tutte cose dependenti non possiamo inferire altra notizia del primo principio e causa, che per modo men efficace che di vestigio, essendo che il tutto deriva dalla sua volontà o bontà, la quale è principio della sua operazione, da cui procede l'universale effetto. Il che medesmo si può considerare ne le cose artificiali, in tanto che chi vede la statua, non vede il scultore, chi vede il ritratto di Elena, non vede Apelle, ma vede lo effetto de l'operazione che proviene da la bontà de l'ingegno d'Apelle: il che tutto è uno effetto degli accidenti e circostanze de la sustanza di quell'uomo, il quale, quanto al suo essere assoluto, non è conosciuto punto.

Dics. — Tanto che conoscere l'universo, è come conoscer nulla dello esser e sustanza del primo principio, perchè è come conoscere gli accidenti degli accidenti.

Teo. — Cossì; ma non vorei che v'imaginaste ch'io intenda in Dio essere accidenti, o che possa esser conosciuto come per suoi accidenti.

Dics. — Non vi attribuisco sì duro ingegno; e so che altro è dire essere accidenti, altro essere suoi accidenti, altro essere come suoi accidenti ogni cosa che è estranea dalla natura divina. Nell'ultimo modo dire credo che intendete essere gli effetti della divina operazione; li quali, quantunque siano la sustanza de le cose, anzi e l'istesse sustanze naturali, tutta volta sono come accidenti remotissimi, per farne toccare la cognizione appreensiva della divina sopranaturale essenza.

Teo. — Voi dite bene.

Dics. — Ecco, dunque, che della divina sustanza, sì per essere infinita, sì per essere lontanissima da quelli effetti, che sono l'ultimo termine del corso della nostra discorsiva facultade, non possiamo conoscer nulla, se non per modo di vestigio, come dicono i Platonici, di remoto effetto, come dicono i Peripatetici, di indumenti, come dicono i Cabalisti, di spalli o posteriori, come dicono i Thalmutisti, di specchio, ombra ed enigma come dicono gli Apocaliptici.

Teo. — Anzi di più: perchè non veggiamo perfettamente

questo universo, di cui la sustanza e il principale è tanto difficile ad essere compreso, avviene che assai con minor raggione noi conosciamo il primo principio e causa per il suo effetto, che Apelle per le sue formate statue possa esser conosciuto; perchè queste le possiamo veder tutte ed essaminar parte per parte, ma non già il grande e infinito effetto della divina potenza. Però quella similitudine deve essere intesa senza proporzional comparazione.

Dics. — Sarà dunque bene d'astenerci da parlar di sì alta materia.

Dics. — Io lo consento, perchè basta moralmente e teologalmente conoscere il primo principio in quanto che i superni numi hanno revelato e gli uomini divini dechiarato. Oltre che, non solo qualsivoglia legge e teologia, ma ancora tutte riformate filosofie conchiudeno esser cosa da profano e turbulento spirto il voler precipitarsi a dimandar raggione e voler definire circa quelle cose che son sopra la sfera della nostra intelligenza.

Teo. — Bene: ma non tanto son degni di riprensione costoro, quanto son degnissimi di lode quelli che si sforzano alla cognizione di questo principio e causa, per apprendere la sua grandezza quanto fia possibile discorrendo con gli occhi di regolati sentimenti circa questi magnifici astri e lampeggianti corpi, che son tanti abitati mondi e grandi animali ed eccellentissimi numi, che sembrano e sono innumerabili mondi non molto dissimili a questo che ne contiene: i quali, essendo impossibile ch'abbiano l'essere da per sè, atteso che sono composti e dissolubili (benchè non per questo siano degni d'esserne disciolti, come è stato ben detto nel Timeo), è necessario che conoscano principio e causa, e conseguentemente con la grandezza del suo essere, vivere ed oprare: monstrano e predicano in un spacio infinito con voci innumerabili la infinita eccellenza e maestà del suo primo principio e causa. Lasciando dunque, come voi dite, quella considerazione, per quanto è superiore ad ogni senso e intelletto, consideriamo del principio e causa, per quanto, in vestigio, o è la natura stessa, o pur riluce ne l'ambito e grembo di quella ».

Non, dunque, un'aggiunta superflua; ma il Trascendente nel pensiero del Bruno era richiesto dal suo stesso principio, animatore del sistema: la molteplicità non può essere spiegata se non con l'Unità; l'universo esige Dio: altrimenti resta in-

comprensibile. Nel che egli era ben lontano dalla tesi tomistica, anche perchè — come in seguito diremo — se la natura appella Dio, Dio non può a meno di aver creato infiniti mondi: non solo il molteplice non può stare senza l'Uno, ma anche l'Uno non è concepibile senza il molteplice.

Se il momento della sintesi è il filo conduttore nella metafisica bruniana, non lo è meno nella morale e nell'atteggiamento dell'animo suo di fronte alla realtà, alla vita, alla storia.

La realtà è bella, perchè è manifestazione di Dio. Non dobbiamo, non possiamo essere pessimisti. « Il pensiero fondamentale di Plotino, — rileva il Windelband — della bellezza dell'universo, non è stato accolto in nessun tempo con tanta simpatia come in questo: e questa bellezza fu anche ora considerata come manifestazione dell'idea divina ». Essendo il mondo un albero, che dalla radice sino al fiore e al frutto è penetrato dal succo vitale; ed essendo Dio l'artista che, mediante l'anima del mondo, agisce dall'interno dell'albero senza interruzione, causando una vita rigogliosa ed uno svolgimento continuo, ne consegue che l'essenza più intima del mondo è l'armonia. « Per chi può comprenderla con sguardo spirituale, come il filosofo nei dialoghi poetici degli *Eroici furori* — prosegue sempre il Windelband — dileguano i difetti apparenti e le imperfezioni del particolare nella bellezza del tutto:.... il mondo è perfetto, perchè è vita di Dio, fino ad ogni particolare; e colui soltanto si lagna, che non può sollevarsi all'intuizione del tutto. La mondana gioia del Rinascimento estetico esce nell'opera del Bruno in ditirambi filosofici; nei suoi poemi domina un *ottimismo universalistico* di una forza che trascina ».

Un tale ottimismo è basato sulla unità della molteplicità, sulla conciliazione degli opposti, sulla cooperazione armonica di tutti gli esseri.

Quando non ci innalziamo al momento della sintesi, ma riguardiamo la molteplicità, allora troviamo distruzione, dissoluzione, deformità, dolore, contrasto acuto, cozzo stridente, il che suscita nelle coscienze il tragico dramma o il senso di rassegnazione, ritratti nel *De gli eroici furori:* abbiamo allora l'*academico di nulla academia, detto il Fastidito*, che ha fastidio delle cose, ombre e vane apparenze, senza costrutto; nulla appare

come sicuro; ma in tutto v'è « assai di negocio, difetto a bastanza, poco di bello e nulla di buono ». Ma quando cogliamo il contrasto nell'unità, la scena si cambia: l'armonia del tutto solleva lo spirito sopra i dolori e le miserie dell'esistenza; nel tutto, ogni cosa è utile, bella e razionale. « Niente — qui l'Eucken ha interpretato fedelmente — niente nell'universo è così spregevole, che non conferisca alla ricchezza e perfezione suprema. E così non vi è nulla di cattivo per alcuni e per certi rispetti, che non sia per altri e per altri rispetti il maggior bene. Quindi per colui che si leva alla visione del tutto, non vi è nulla di cattivo, di imperfetto, di inutile, perchè la molteplicità ed il contrasto non impediscono che dall'azione complessiva della natura risulti un bene, così come dal musico le voci opposte vengono armonizzate in un accordo, anzi nel miglior degli accordi ». È il tutto che deve liberarci dalle piccole miserie della nostra condizione umana; e quando si dice tutto, si intendono compresi anche i singoli, non considerati avulsi dal resto del reale, ma in quanto occupanti il loro posto nella connessione organica delle cose: solo in questo caso « ogni cosa è perfetta », quando cioè il molteplice viene riguardato nell'uno.

L'uomo volgare ha un atteggiamento morale diverso dell'atteggiamento del filosofo, perchè rispondente ad una diversa visione metafisica. L'uomo volgare si appaga delle piccole cose presenti; non riflette nè al passato, nè alle possibilità future; ha perciò una gioia momentanea, superficiale, senza timori e senza pentimenti; la sua beatitudine sensuale, il suo paradiso animale, ha per madre l'ignoranza; la sua visuale è la molteplicità dispersa. Il filosofo ascende all'unità: egli sa, che aumentando il sapere, aumenta il contrasto e perciò il dolore, ma sa anche che aumenta la vera gioia; e l'eroico furore sorge appunto quando l'uomo tende ad un'alta vetta, pur sapendo che la conquista è legata al dolore ed al pericolo. Egli sa che dolore e pericolo sono un male, se vengono riguardati dal punto di vista del molteplice; non se si contemplano con l'*occhio de l'eternitade*. Egli cerca la luce, pur conoscendo che la fiamma potrebbe bruciargli le ali; sale sulla navicella per affrontare la traversata, pur consapevole che il mare è ricco di burrasche e che il porto è irraggiungibile, il mare essendo infinito. Ma l'ideale supremo è appunto qui: muoversi nel tumulto degli opposti, procedere sempre più oltre. Anche

se per un istante il filosofo cede agli allettamenti del molteplice, subito si pente; e come il cigno — riassume l'Höffding — emerge dai fiumi e dagli stagni e cerca di ottenere colla purificazione lo splendore della purezza, così il filosofo pentito, disgustato dalle circostanze presenti e dall'amarezza per aver trovato in esse soddisfacimento, tende ad elevarsi verso il sole. Nonostante la colpa, l'errore o l'iniquità, anzi superandoli, il filosofo procede, come la rosa che sboccia fra le spine o come la scintilla luminosa che sprizza dalla nera e dura selce.

Anche la gnoseologia del Bruno è una conseguenza della sua metafisica.

Il vero concetto, per lui non poteva essere dato dagli *universalia logica*, dalle idee di Platone, o dalle astrazioni di Aristotele, perchè con tali concetti l'intelletto divide quello che in natura è indiviso e crea un mondo di entità logiche, di generalità morte, che degenerano nella socrateità, nella ligneità e via dicendo. I concetti veri non dividono nè spezzettano in una informe molteplicità il tutto formato e concatenato; ma fanno il contrario: esprimono cioè la connessione reale dei fenomeni, rendendoli intelligibili e spiegando il molteplice mediante l'uno, le membra mediante l'organismo, la parte mediante il tutto. Su questi concetti veri il Bruno — come osservammo — fondava il suo processo mnemotecnico.

Tutta la gnoseologia del Nolano è qui: quanto più si coglie l'unità della molteplicità, tanto più si conosce la realtà. « Quindi è — diceva Bruno nel *De la causa* — il grado de le intelligenze, perchè le inferiori non possono intendere molte cose, se non con molte specie, similitudini et forme; le superiori intendono migliormente con poche; le altissime con pochissime perfettamente; la prima intelligenza in una idea perfettissimamente comprende il tutto; la divina mente et la unità assoluta senza specie alcuna è ella medesima lo che intende et lo che è inteso. Così dunque montando noi alla perfetta cognizione, andiamo complicando la moltitudine ».

Ed ecco, perciò, anche i gradini per i quali si ascende al vero: il *sensus*, la *ratio*, l'*intellectus*, la *mens*. I sensi — scrive nel dialogo *De l'infinito, universo e mondi* — servono « ad eccitar la raggione solamente: ad accusare, ad indicare e testifi-

care in parte; non a testificare in tutto; nè meno a giudicare, nè a condannare.... Onde la verità, come da un debole principio, è dagli sensi in picciola parte, ma non è nelli sensi ». La verità — soggiunge subito — è « ne l'oggetto sensibile come in uno specchio, ne la ragione per modo di argomentazione o discorso, ne l'intelletto per modo di principio o conclusione, ne la mente in propria e viva forma ».

Da questi principî, il Nolano deduceva le seguenti conseguenze:

a) Dio — e l'abbiamo già notato — non può essere perfettamente conosciuto da noi, perchè nessuna idea può ritrarre la sua pienezza ed unità, nessun sguardo può abbracciare l'infinito. Di Dio possiamo formarci soltanto un concetto negativo, con l'allontanarne tutte le differenze e tutte le opposizioni. Impotenti col nostro intelletto a comprenderlo, noi, come insegnano i teologi più profondi e più penetrati del sentimento del divino, lo onoriamo e lo amiamo più col silenzio che con la parola.

b) La natura è il vero oggetto della nostra conoscenza; e siccome in essa gli opposti passano l'uno nell'altro, e non sono così disgiunti come nel nostro pensiero, così la nostra conoscenza filosofica deve comprenderla nella unità della sua molteplicità. Mentre però la natura discende dall'uno ai molti, esplicando e sviluppando, noi procediamo dai molti all'uno, compendiando e complicando. Questa nostra attività unificatrice è semplificazione, perchè è unità; ma è insieme ricchezza, perchè è unità della molteplicità.

c) Tutte le cose, come diremo in seguito, « sono in ciascuna cosa e tutto è uno »: ogni essere, in altre parole, implica tutti gli esseri; e, quindi, conoscere una cosa significa conoscere tutto. Ciò vale a maggior ragione per ognuno degli esseri umani. Dal momento che Dio e l'anima del mondo sono in tutti e in tutto, conoscere noi importa conoscere Dio e l'universo. Ed il Bruno — anche questo dovrà in seguito essere spiegato — si diffonde su questa idea, specie trattando della monade.

II.

Siamo al secondo momento della filosofia del Bruno, al momento cioè dell'*unità*, o meglio del principio dell'unità.

Ciò che spiega il nesso organico del molteplice, nella sua genesi e nella sua natura, è la forza inestinguibile e infinita del mondo, è l'*anima del mondo*, vera *natura naturans*, che, in eterna trasformazione, si svolge nella *natura naturata*, nell'universo e in tutte le infinite cose che lo compongono. Questa forza vitale, questo interno impulso, questo intrinseco principio dell'evoluzione e della creazione, è la *forma universale, sostanziale e unica* dell'universo, *causa* estrinseca di tutti gli esseri, in quanto non può esser confusa con gli esseri che, tutti, dipendono da essa, e loro *principio* intrinseco, in quanto è insita in ogni cosa. Quest'anima del mondo è la causa *efficiente*, la causa *formale*, la causa *finale* di tutto.

a) In primo luogo, l'anima del mondo è la causa efficiente, perchè « la prima e principal facultà » sua è l'*intelletto universale*. È un'anima « non solo sensitiva, ma anco intellettiva: non solo intellettiva come la nostra, ma forse anco più », si dice nella *Cena de le ceneri*. E nel secondo dialogo della *Causa* si precisa l'idea di intelletto universale con una chiarezza limpidissima: « L'intelletto universale è l'intima, più reale e propria facultà e parte potenziale de l'anima del mondo. Questo è uno medesmo, che empie il tutto, illumina l'universo e indrizza la natura a produre le sue specie come si conviene; e così ha rispetto alla produzione di cose naturali, come il nostro intelletto alla congrua produzione di specie razionali. Questo è chiamato da' Pitagorici motore ed esagitator de l'universo, come esplicò il poeta, che disse

> totamque infusa per artus
> Mens agitat molem, et toto se corpore miscet.

Questo è nomato da' Platonici fabro del mondo. Questo fabro dicono, procede dal mondo superiore, il quale è a fatto uno, a questo mondo sensibile, che è diviso in molti; ove non solamente la amicizia, ma anco la discordia, per la distanza de le

parti, vi regna. Questo intelletto, infondendo e porgendo qualche cosa del suo nella materia, mantenendosi lui quieto e inmobile, produce il tutto. È detto da' Maghi fecondissimo de semi, o pur seminatore; perchè lui è quello che impregna la materia di tutte forme e, secondo la raggione e condizion di quelle, la viene a figurare, formare, intessere, con tanti ordini mirabili, li quali non possono attribuirsi al caso, nè ad altro principio che non sa distinguere e ordinare. Orfeo lo chiama occhio del mondo, per ciò che il vede entro e fuor tutte le cose naturali, a fine che tutto non solo intrinseca-, ma anco estrinsecamente venga a prodursi e mantenersi nella propria simmetria. Da Empedocle è chiamato distintore, come quello che mai si stanca nell'esplicare le forme confuse nel seno della materia e di suscitar la generazione de l'una dalla corrozion de l'altra cosa. Plotino lo dice padre e progenitore, perchè questo distribuisce gli semi nel campo della natura, ed è il prossimo dispensator de le forme. Da noi si chiama artefice interno, perchè forma la materia e la figura da dentro, come da dentro del seme o radice manda ed esplica il stipe; da dentro il stipe caccia i rami; da dentro i rami le formate brance; da dentro queste ispiega le gemme; da dentro forma, figura, intesse, come di nervi, le frondi, gli fiori, gli frutti; e da dentro, a certi tempi, richiama gli suoi umori da le frondi e frutti alle brance, da le brance agli rami, dagli rami al stipe, dal stipe alla radice. Similmente negli animali spiegando il suo lavore dal seme prima, e dal centro del cuore a li membri esterni, e da quelli al fine complicando verso il cuore l'esplicate facultadi, fa come già venesse a ringlomerare le già distese fila. Or, se credemo non essere senza discorso e intelletto prodotta quell'opra, come morta, che noi sappiamo fengere con certo ordine e imitazione ne la superficie della materia, quando, scorticando e scalpellando un legno, facciamo apparir l'effigie d'un cavallo, quanto credere dobbiamo esser maggior quel intelletto artefice, che, da l'intrinseco della seminal materia, risalda l'ossa, stende le cartilagini, incava le arterie, inspira i pori, intesse le fibre, ramifica gli nervi, e con sì mirabile magistero dispone il tutto? Quanto, dico, più grande artefice è questo, il quale non è attaccato ad una sola parte de la materia, ma opra continuamente tutto in tutto? Son tre sorte de intelletto; il divino che è tutto, questo mundano che fa tutto, gli altri

particolari che si fanno tutto; perchè bisogna che tra gli estremi se ritrove questo mezzo, il quale è vera causa efficiente, non tanto estrinseca, come anco intrinseca, de tutte cose naturali ».

b) Se l'anima del mondo è la causa efficiente, essa è anche la *causa formale*, è « il principio formale costitutivo de l'universo e di ciò che in quello si contiene », è « la forma di tutte le cose » che presiede la materia, la domina e la signoreggia, « penetra tutto, è in tutto, e move tutta la materia; empie il gremio di quella, e la sopravanza più tosto che da quella è sopravanzata, atteso che la sustanza spirituale dalla materiale non può essere superata, ma più tosto la viene a contenere ».

Questo principio formale, che come dicemmo, è *unico*, quest'anima del mondo è *tutta in tutto e tutta in ciascuna parte di esso*. A Polibio e a Gervasio, che muovono obbiezioni, Teofilo, ossia il Bruno, risponde nel dialogo *De la causa*.

« Pol. — *Velim scire quomodo forma est anima mundi ubique tota*, se la è individua. Bisogna dunque che la sia molto grande, anzi de infinita dimensione, se dici il mondo essere infinito.

Gerv. — È ben raggione che sia grande. Come anco del nostro Signore disse un predicatore a Grandazzo in Sicilia; dove, in segno che quello è presente in tutto il mondo, ordinò un crucifisso tanto grande, quanta era la chiesa, a similitudine de Dio padre; il quale ha il cielo empireo per baldacchino, il ciel stellato per seditoio, ed ha le gambe tanto lunghe, che giungono sino a terra, che gli serve per scabello. A cui venne a dimandar un certo paesano, dicendogli: Padre mio reverendo, or quante olne di drappo bisognaranno per fargli le calze? — E un altro disse che non bastarebono tutti i ceci, faggiuoli e fave di Melazzo e Nicosia per empirgli la pancia. Vedete dunque che questa anima del mondo non sia fatta a questa foggia anch'ella.

Teo. — Io non saprei rispondere al tuo dubio, Gervasio, ma bene a quello di mastro Poliinnio. Pure dirò con una similitudine, per satisfar alla dimanda di ambi doi, perchè voglio che voi ancora riportiate qualche frutto di nostri raggionamenti e discorsi. Dovete dunque saper brevemente, che l'anima del mondo e la divinità non sono tutti presenti per tutto e per ogni parte, in modo con cui qualche cosa materiale possa

esservi; perchè questo è impossibile a qualsivoglia corpo e qualsivoglia spirto; ma con un modo, il quale non è facile a displicarvelo altrimente, se non con questo. Dovete avvertire, che, se l'anima del mondo e forma universale se dicono essere per tutto, non s'intende corporalmente e dimensionalmente; perchè tali non sono; e cossì non possono essere in parte alcuna; ma sono tutti per tutto spiritualmente. Come, per esempio, anco rozzo, potreste imaginarvi una voce, la quale è tutta in tutta una stanza, e in ogni parte di quella; perchè da per tutto se intende tutta; come queste paroli, ch'io dico, sono intese tutte da tutti, anco se fussero mille presenti; e la mia voce, si potesse giongere a tutto il mondo, sarebe tutta per tutto. Dico dunque a voi, mastro Poliinnio, che l'anima non è individua, come il punto; ma, in certo modo, come la voce. E rispondo a te, Gervasio, che la divinità non è per tutto, come il Dio di Grandazzo è in tutta la sua cappella; perchè quello, benchè sia in tutta la chiesa, non è però tutto in tutta, ma ha il capo in una parte, li piedi in un'altra, le braccia e il busto in altre e altre parti. Ma quella è tutta in qualsivoglia parte, come la mia voce è udita tutta da tutte le parti di questa sala.

Pol. — *Percepi optime*».

La concezione *organica* dell'universo nel Bruno si identifica con questa concezione dell'anima del mondo, la quale è la vera ragione dell'altra sua tesi: *tutto vive*, perchè tutte le cose hanno un'anima, sono vivificate da quest'anima universale: «il mondo con gli suoi membri è animato».

Leggiamo l'altro passo del *De la causa:*

«Dics. — Mi par udir cosa molto nova: volete forse che non solo la forma de l'universo, ma tutte quante le forme di cose naturali siano anima?

Teo. — Sì.

Dics. — Sono dunque tutte le cose animate?

Teo. — Sì.

Dics. — Or chi vi accordarà questo?

Teo. — Or chi potrà riprovarlo con raggione?

Dics. — È comune senso che non tutte le cose vivono.

Teo. — Il senso più comune non è il più vero....

Pol. Dunque un corpo morto è anima? Dunque i miei calopodii, le mie pianella, le mie botte, i miei sproni e il mio annulo e chiroteche serano animate? La mia toga e il mio pallio sono animati....?

Teo. — Dico, dunque, che la tavola come tavola non è animata, nè la veste, nè il cuoio come cuoio, nè il vetro come vetro; ma le cose naturali e composte hanno in sè la materia e la forma. Sia pur cosa quanto piccola e minima quanto si voglia, ha in sè parte di sostanza spirituale; la quale se trova il soggetto disposto, si stende per essere pianta ad essere animale e riceve membri di qualsivoglia corpo che comunemente si dice animato: perchè spirto si trova in tutte le cose, e non è minimo corpusculo che non contegna cotal porzione in se che non inanimi.

Pol. — *Ergo quidquid est, animal est.*

Teo. — Non tutte le cose che hanno anima si chiamano animate.

Dics. — Dunque, almeno, tutte le cose han vita?

Teo. — Concedo che tutte le cose hanno in sè anima, hanno vita, secondo la sustanza e non secondo l'atto ed operazione conoscibile da' peripatetici tutti e quelli che la vita è anima definiscono secondo certe raggioni troppo grosse.

Dics. — Voi mi scuoprite qualche modo verosimile, con il quale si potrebbe mantener l'opinion d'Anassagora; che voleva ogni cosa esser in ogni cosa perchè, essendo il spirto o anima o forma universale in tutte le cose, da tutto si può produr tutto.

Teo. — Non dico verisimile, ma vero, perchè quel spirto si trova in tutte le cose, le quali se non sono animali sono animate; se non sono secondo l'atto sensibili d'animalità e vita, son secondo però il principio e certo atto primo d'animalità e vita. E non dico di vantaggio, perchè voglio supersedere circa la proprietà di molti lapilli e gemme: le quali rotte e recise e poste in mezzi disordinati, hanno certe virtù di alterare il spirto e ingenerar novi affetti e passioni ne l'anima, non solo nel corpo».

Prudenzio, il buffone della *Cena de le Ceneri*, aveva cercato di deridere questa tesi bruniana, osservando che «la terra, essendo animata, deve non aver piacere, quando se gli fanno queste grotte e caverne nel dorso, come a noi viene dolor e dispiacere, quando ne si pianta qualche dente là, o ne si fora la carne»; ma Teofilo rispondeva che se la terra ha senso, non l'ha simile al nostro e, perciò: «non è tanto buono Prudenzio e mal medico che non sappia, che alla gran mole de la terra

questi sono insensibilissimi accidenti, li quali a la nostra imbecillità sono tanto sensibili».

Essendo tutto animato, tutto è in *evoluzione perenne;* ogni cosa si trasforma nell'altra: «tutte cose nel suo geno hanno tutte vicissitudine di dominio e servitù, felicità e infelicità, de quel stato che si chiama vita e quello che si chiama morte, di luce e tenebre, di bene e male. E non è cosa, alla quale naturalmente convegna esser eterna, eccetto che alla sustanza, che è la materia, a cui non meno conviene esser in continua mutazione», e alla forma, l'anima del mondo, che dura *immortale* e per la sua immortalità causa la vita e lo sviluppo ininterrotto ed eterno dell'universo. Perciò dice il poeta: «Omnia mutantur, nihil interit»; e Salomone soggiunge: «Quid est quod est? Ipsum quod fuit. Quid est quod fuit? Ipsum quod est. Nihil sub sole novum».

Lo sviluppo, l'evoluzione non ha una causa estrinseca, ma intrinseca. La forma sostanziale universale, insita alla materia, muove e figura e plasma la materia «da dentro», deducendone le varie «figurazioni» «secondo la diversità delle disposizioni della materia e secondo la facultà de' principii materiali attivi e passivi». «Da principio intrinseco se muoveno le cose», dice nella *Cena*. «E non sono altri motori estrinseci, che col movere fantastiche sfere vengano a trasportar questi corpi come inchiodati in quelle: il che se fusse vero, il moto sarrebe violento fuor de la natura del mobile, il motore più imperfetto, il moto e il motore solleciti e laboriosi; e altri molti inconvenienti s'aggiongerebbeno. Consideresi dunque, che, come il maschio se muove alla femina, e la femina al maschio, ogni erba e animale, qual più e qual meno espressamente, si muove al suo principio vitale, come al sole e altri astri; la calamita se muove al ferro, la paglia a l'ambra, e finalmente ogni cosa va a trovar il simile, e fugge il contrario. Tutto avviene dal sufficiente principio interiore per il quale naturalmente viene ad esagitarse; e non da principio esteriore, come veggiamo sempre accadere a quelle cose, che son mosse o contra, o extra la propria natura. Muovensi dunque la terra e gli altri astri secondo le proprie differenze locali dal principio intrinseco, che è l'anima propria».

Perciò, anche il moto locale non dev'essere concepito meccanicisticamente. Nessun granello d'incenso ha mai bruciato

il Bruno al meccanicismo; ed espressamente ha sempre difeso la tesi della finalità.

c) L'anima del mondo ha per scopo, per *causa finale*, « la perfezion dell'universo; la qual è che in diverse parti della materia tutte le forme abbiano attuale esistenza: nel qual fine tanto si deletta e si compiace l'intelletto, che mai si stanca suscitando tutte sorte de la materia ». Ecco il fine universale del tutto, ed il fine particolare delle singole membra, ossia gli innumerabili gradi di perfezione rispondenti ai mondi infiniti ed alle infinite cose. Di conseguenza la provvidenza e la natura teleologica del reale non sono distinte dalla forza attiva, dalla forma, dalla provvida *natura naturans*, poichè l'anima del mondo si identifica con la volontà direttrice ed è la *mens paterna cuncta moderans*.

Abbiamo in tal modo la chiave della visione della morale e della vita, che Giordano Bruno aveva promesso di esporre ampiamente e della quale, invece, ci diede soltanto due « preludi » in due scritti simbolici: lo *Spaccio de la bestia trionfante* e gli *Eroici furori*. Se ci poniamo dal punto di vista ontologico, dell'anima del mondo che è *attività perenne, dall'intrinseco*, e *forma di tutte le cose*, noi comprendiamo tutte le varie tesi dell'etica bruniana.

Quando nello *Spaccio* Giove, ravveduto, intende mutar vita e, chiamati a consiglio gli Dei, propone loro di sgombrare il cielo da tutte le bestie trionfanti, da tutti i vizî, per sostituirvi le virtù, egli osserva che bisogna riformare il mondo interno, se si vuol riformare il mondo esterno. E cosa significa questo, se non che ogni uomo è un Giove, ogni anima un cielo, ogni dottrina etica un proposito di riformare noi stessi dall'intrinseco, perchè è dal principio interiore e immanente che procede la vita?

Quando Bruno insegna chè base della morale è la verità, la contemplazione divina, ma che la morale si assolve nella azione, cos'è il suo, se non un invito a vivere secondo la sua concezione filosofica? Per lui la vita è attività, perchè l'anima del mondo è in perenne moto, e rigetta quella vita *ociosa*, che fu detta *aurea* e che egli chiama *scempia*, e deride e beffeggia, perchè fondata sull'inerzia dell'intelletto e della volontà. Per

lui il lavoro è sacro e senza di esso l'uomo non può conservare la dignità divina sulla terra; solo mediante il lavoro, l'uomo è unito all'anima vivificatrice del mondo e crea l'industria e le arti, raggiunge meravigliose scoperte, allontanandosi sempre più dall'animale e avvicinandosi al divino, al principio cioè animatore, che allora, nel momento creatore dello sforzo, in lui agisce e pulsa e freme. Per lui quindi non c'è differenza tra possedere Dio, conoscerlo ed agire: Dio e intelletto e volontà nostra sono in reciprocanza perfetta: dalla contemplazione esce l'azione; e l'azione, il *voler volere*, è espressione della divinità in noi; le contrarietà, gli ostacoli che si frappongono contro la vita attiva e virtuosa, non sono altro se non gli opposti che con eroico furore l'uomo supera, diventando un Dio, raggiungendo o tendendo a quell'unità, che è il fine dell'anima del mondo. In breve, metafisica e morale sono in Bruno unite intimamente; e con verità il Fiorentino nei suoi *Studî e ritratti della Rinascenza*, analizzando i dialoghi morali del Nolano, ha messo in relazione il concetto che Bruno aveva sia dell'etica, sia della religione (considerata da lui, come diremo, da un punto di vista pratico) col suo odio al protestantesimo ed alla dottrina luterana della salvezza mediante la fede e non per le opere. Bruno si sentiva in contrasto assoluto con « quella poltronesca setta di pedanti, che, senza ben fare secondo la legge divina e naturale, si stimano e vogliono essere stimati religiosi, grati a' dei, e dicono che il far bene è bene, il far male è male, ma non per ben che si faccia, o mal che non si faccia, si viene ad esser degno e grato agli dei, ma per sperare e credere secondo il catechismo loro ».

III.

Ed ora, uno sguardo al terzo momento: al momento della *molteplicità*, della *natura naturata*, dell'universo infinito e delle infinite cose.

Dopo d'aver visto l'unità generante, bisogna studiare la realtà generata; dopo l'uno producente, i molti prodotti e causati, che però son sempre stretti nell'unità. È il punto,

che viene preferito da molti positivisti, fiduciosi di poter ridurre il naturalismo del Bruno e le sue teorie atomistiche alla concezione scientifica e positivistica moderna.

La prima tesi che qui incontriamo è quella dell'infinità dell'universo.

L'universo è di dimensione infinita; i mondi sono innumerabili; illimitato è lo spazio; senza principio e senza termine il tempo; infinito il numero delle cose esistenti. L'universo forma un sistema di innumerevoli mondi, di cui ognuno, movendosi intorno al suo centro solare, ha vita propria, si svolge da condizioni caotiche a forme precise, e ricade poi nel destino che tutto travolge. Questa infinita pluralità di sistemi solari, però, non costituisce un ammasso meccanico, ma un sistema vitale organico, perchè tutto è effetto e manifestazione di quell'unico principio vitale, sopra descritto, che agisce in ogni punto di questo universo infinito, quale anima interiore, che tutto abbraccia e vivifica. Ecco l'idea cara al Bruno e da lui svolta ripetutamente, specie nel dialogo *De l'infinito, universo e mondi* e nel poema latino *De immenso et innumerabilibus.*

Questa teoria che è « infinita la mole dell'universo », già da altri era stata ideata e il Nolano lo riconosce, soggiungendo però che egli riunisce i pensieri di tutti i suoi predecessori in un grande tutto, sviluppandoli a più ampie conclusioni e con prove più decisive. È una dottrina, già intravveduta — osserva nella *Cena* — da « Eraclito, Democrito, Epicuro, Pitagora, Parmenide, Melisso, come ne fan manifesto que' stracci che n'abbiamo: onde si vede che conobbero uno spacio infinito, regione infinita, selva infinita, capacità infinita di mondi innumerabili simili a questo, i quali cossì compiscono i lor circoli come la terra il suo ». Poi, Pietro Manzoli di Ferrara, detto il Palingenius, nel suo poema latino *Zodiacus vitae*, quantunque immaginasse ancora la struttura del mondo secondo la teoria tradizionale delle stelle fisse, insegnava l'infinità dell'universo, che il Cusano « divinamente » aveva affermato in nome della sua speculazione e che le nuove idee astronomiche e gli studî sulle comete del danese Tycho Brahe, « nobilissimus atque princeps astronomorum nostri temporis », sembravano favorire. Copernico sopratutto, prosegue il Bruno nel poema latino citato, merita lodi ed inni, per la magnanimità e la forza

che ebbe di elevare l'animo suo al di sopra dei pregiudizî della folla e delle illusioni del senso, quando lanciò la nuova concezione del mondo. Ma egli si era fermato a metà e il Nolano, basandosi su tutti i suoi antecessori e sulle dottrine filosofiche dei pensatori da lui prediletti, vuol dedurre tutte le conseguenze del sistema copernicano.

Egli, con straordinario vigore, conduce una battaglia contro la cosmologia aristotelica, e su questo io non mi soffermo, come tanto meno intendo ricercare le differenze tra la *Cena de le Ceneri* e il *De l'infinito universo e mondi*, da un lato, col *De immenso* dall'altro. Anche il Tocco, che ha con fine diligenza studiata la questione, è venuto, del resto, alla persuasione, che su questo punto non vi furono nel pensiero di Bruno modificazioni sostanziali d'indole filosofica, ma solo d'indole accidentale e scientifica. Ciò che a noi preme, è la concezione bruniana dell'universo, a proposito della quale, sia nei dialoghi italiani, come nel poema latino, egli sostiene l'infinità.

Come intorno al nostro sole girano, con la Terra e la Luna, Mercurio, Venere, Marte e Giove, e forse un numero maggiore di pianeti, che a noi non è dato di scorgere, così intorno agli altri soli disseminati nell'universo s'aggirano altri pianeti, che il senso nostro non può vedere, ma la ragione dimostra:

> Ut solem hunc circa Tellus, Luna aliger, Hermes,
> Saturnus, Venus et Mavors et Juppiter errant,
> Et numero fasso major,....
> Sic circum unumquemque Phoebum cytharoedum
> Plures discurrunt Nymphae, choreasque frequentant.

Il numero di questi soli è infinito; infinito è lo spazio e la materia. Chi la pensasse diversamente, risponda all'Epicureo che gli chiede: se a taluno riescisse di pervenire all'estremità del mondo e di là vibrasse un dardo, non travalicherebbe questo forse il vietato confine?

> Dic: Epicureo si cui percurrere ad oras
> Extremas liceat, volucrem jaciatque sagittam
> Margine ab extrema, nonne ad externa feretur?
> .....
> Unde aliud spacium sibi constituatur oportet.

La prova principale di questa dottrina dell'infinità del mondo, il Bruno la deduceva dal principio dell'infinità di Dio.

Ad una causa infinita deve rispondere un effetto infinito; essendo infinita la Divinità, infinito dev'essere pure l'universo. La forza senza limiti non deve nè può conoscere limitazione di sorta nella sua azione; la perfezione assoluta deve manifestarsi in un'infinità di esseri. Tanto più che Dio è conciliazione di contrarî: perciò in lui la possibilità coincide con la realtà: tutto ciò che Dio può fare, lo fa; ed essendo egli possibilità infinita, deve essere pure attualità infinita nei suoi effetti.

« Qual raggione vuole — si chiede il Bruno nel *De l'infinito* — che vogliamo credere, che l'agente, che può fare un buono infinito, lo fa finito? E se lo fa finito, perchè doviamo noi credere, che possa farlo infinito, essendo in lui il possere e il fare tutto uno? Perchè è inmutabile, non ha contingenza nella operazione, nè nella efficacia, ma da determinata e certa efficacia depende determinato e certo effetto inmutabilmente; onde non può essere altro, che quello che è: non può esser tale, quale non è; non può posser altro, che quel che può; non può voler altro, che quel che vuole: e necessariamente non può far altro che quel che fa; atteso che l'aver potenza distinta da l'atto conviene solamente a cose mutabili.... Adunque, bisogna dir una de due: che l'efficiente, possendo dependere da lui l'effetto infinito, sia riconosciuto come causa e principio d'uno immenso universo, che contiene mondi innumerabili; e da questo non siegue inconveniente alcuno, anzi tutti convenienti, e secondo la scienza, e secondo le leggi e fede; o che, dependendo da lui un finito universo, con questi mondi (che son gli astri), di numero determinato, sia conosciuto di potenza attiva finita e determinata, come l'atto è finito e determinato; perchè quale è l'atto, tale è la volontà, tale è la potenza ».

Come si scorge da queste espressioni, il Bruno è tanto lungi dall'identificare l'universo con Dio e dal considerare il Trascendente quasi una superflua tesi del suo sistema, che da Dio parte per asserire l'infinità dell'universo e ben distingue l'infinità dell'uno e dell'altro. « Io dico — leggiamo nello stesso dialogo — l'universo tutto infinito, perchè non ha margine, termine, nè superficie; dico l'universo non essere totalmente infinito, perchè ciascuna parte, che di quello possiamo prendere, è finita, e de' mondi innumerabili, che contiene, ciascuno è finito. Io dico Dio tutto infinito, perchè da sè esclude ogni termine, e ogni suo attributo è uno e infinito; e dico Dio total-

mente infinito, perchè tutto lui è in tutto il mondo, e in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente ». L'immanentismo del Nolano è una fiaba.

Il Bruno prosegue; e nella difesa della sua teoria cerca un'altra prova alla natura della nostra mente. La mente umana non trova nessun limite — osserva nel *De immenso* — nell'aggiungere monade a monade, grandezza a grandezza; la potenza divina sarebbe, quindi, inferiore alla nostra se si arrestasse, mentre noi seguitiamo sempre, e mentre sia la nostra anima, sia la natura universa sente nell'intimo suo un bisogno prepotente dell'infinito. Perciò, questa dottrina dell'infinità dei mondi è ferma ed incrollabile come una rupe, che su larghissima base si elevi dalla superficie del mare e sfidi l'imperversare dei flutti:

> Ut maris in medio latis basibu' atque profundis,
> Inque imum tendes magna ad fundamina terrae,
> Rupes vasta suo consistit robore firma....

Nell'universo — egli insiste — non c'è un centro e non c'è una circonferenza; ma il centro è dappertutto e la circonferenza è in nessuna parte; come pure la circonferenza è dappertutto e in nessuna parte il centro. Siccome il mondo è infinito, non può « esser corpo alcuno in quello, al quale simplicemente convegna essere nel mezzo, o nell'estremo, o tra que' dua termini; ma per certe relazioni ad altri corpi e termini intenzionalmente appresi ».

L'Höffding definisce questa conseguenza del sistema bruniano col nome di « principio della relatività », come una teoria relativistica della conoscenza. Essa, infatti, importa, dice il filosofo danese, la *relatività del luogo* (poichè un medesimo punto diventa, secondo la diversa posizione da cui è scorto, centro, polo, zenit e nadir), *la relatività del movimento* (non essendovi più un punto centrale immobile — come dapprima era considerata la terra — in rapporto al quale debba essere riferito ogni movimento), *la relatività del tempo*, dei concetti di peso e di leggerezza e via dicendo.

Ma a me questa interpretazione dell'Höffding sembra radicalmente errata. La relatività bruniana riguarda il punto di vista pratico, non il punto di vista conoscitivo. Praticamente, io mi pongo in un luogo e considero questo luogo come centro,

senza che esso lo sia in realtà; ma da ciò cosa ne consegue? Non già la relatività della nostra conoscenza *filosofica*, la quale non può poggiare per il Bruno se non sulla considerazione dell'assoluto. La filosofia per il Nolano era studio delle relazioni *fra il molteplice e l'uno, non fra un punto e l'altro del molteplice.* Nessun relativismo in lui, adunque, nella visione filosofica del reale; ma relativismo nella considerazione pratica delle cose, il che è ben diverso.

Dove l'Höffding ha ragione, è nell'asserire che per Bruno la natura è dappertutto essenzialmente uguale a se stessa (indifferenza della natura). Di quintessenze non ne esistono; gli altri corpi del mondo erano per lui simili alla terra; e gli altri sistemi erano simili al sistema solare, cosicchè le stelle fisse debbono essere soli circondati dai pianeti. Non solo, adunque, egli si oppose a chi, come Copernico, credeva che l'universo si arrestasse all'ottava sfera; non solo ne ammetteva un numero infinito; ma toglieva anche ogni differenza fra il mondo celeste e il mondo sublunare. Non vi è fondamento alcuno per dubitare che le medesime forze non agiscano dappertutto: « li altri globi, che son terre, non sono in punto alcuno differenti da questo in specie: solo in esser più grandi e piccioli, come ne le altre specie d'animali, per le differenze individuali accade inequalità ».

Attraverso, quindi, alla molteplicità, egli afferma l'unità: sia l'*unità della materia*, eguale dovunque; sia l'*unità del principio motore*. E quanto a quest'ultimo, era inevitabile che, data la sua concezione dell'attività *ab intrinseco* in un mondo infinito, egli dovesse rifiutare la subordinazione dei motori e dei mossi, quale è descritta in Aristotele, ma la dovesse concepire in un modo ben diverso, come scrive nel dialogo quinto del *De l'infinito, universo e mondi:* « Da un motore universale infinito, in un spacio infinito, è un moto universale infinito, da cui dependono infiniti mobili, e infiniti motori, de' quali ciascuno è finito di mole ed efficacia ».

Per concludere: la molteplicità non distrugge in Bruno l'unità; « l'infinito numero e l'unità coincidono », egli proclama apertamente in mille passi delle sue opere, non solo italiane, ma anche latine. Fra il momento dell'unità e il momento della molteplicità non esiste opposizione e non è il caso di parlare di fasi o di tendenze, per quello che si riferisce al numero infi-

nito dei mondi. Resta da vedersi se una tale opposizione sussista per le sue teorie atomistiche e per la sua monadologia.

Questo è il problema dibattuto, intorno al quale fervono anche attualmente le polemiche fra gli studiosi del pensiero bruniano. Il *De monade*, che scopre i numeri e le figure della composizione delle cose, ed i cinque libri del *De minimo*, che esaminano la questione dell'esistenza degli atomi, la proprietà del minimo, il modo di trovarlo, i principî della misura che si ricavano da esso e le loro conseguenze, sono due opere, dove sembra a prima vista che il Bruno dia un saluto all'unità e si arresti alla molteplicità. Non siamo più — dicono alcuni — al neoplatonismo, ma alla concezione atomistica del reale, alla tradizione epicurea e democritea, alle reminiscenze della dottrina pitagorico-platonica degli elementi. Il « minimo », (che nella metafisica è la *monade*, nella fisica è l'*atomo*, nella matematica è il *punto*) ed il complesso di questi elementi primordiali molteplici, collegati fra loro secondo il principio del numero, sembrano che abbiano frantumato sia l'anima del mondo, come il corpo dell'infinito universo.

1. — L'anima del mondo, infatti, pare spezzettarsi in tante monadi, in tante anime individuali. È questa l'interpretazione di Rodolfo Mondolfo, che cerca di confortarla con numerose considerazioni, e di altri, che attingono argomenti non solo nelle frasi del Bruno, dove si parla di anime individuali e sostanziali, ma anche nelle simpatie bruniane per la metempsicosi.

Tutti sanno, infatti, che nel *Cantus Circaeus*, nello *Spaccio*, negli *Eroici furori*, nella confessione di Venezia, tale dottrina si afferma. E la metempsicosi importa che le monadi siano eterne, senza principio e senza fine, che *ab aeterno* vadano incorporandosi in successivi organismi, divenendo sempre i centri formatori di essi. Esse sarebbero immortali e al pari della sostanza materiale non s'annullerebbero mai. L'anima, dice nel *De minimo*, non smette mai di operare, al modo del ragno, che ordisce sempre nuova tela, quando si strappi l'antica. Ne possiamo avere una prova, guardando in volto alle persone: « Però — leggiamo nello *Spaccio de la bestia trionfante* — come nell'umana specie veggiamo di molti in viso, volto, voci, gesti,

affetti et inclinazioni altri cavallini, altri porcini, asinini, aquilini, buovini, così è da credere che in essi sia un principio vitale, per cui in potenza di prossima passata o di prossima futura mutazion di corpo, sono stati o sono per esser porci, cavalli, asini, aquile, o altro che mostrano, se per abito di continenza, di studii, di contemplazione et altre virtudi e vizii non si cangiano et non si disponeno altrimente ». Lo stesso ripete il Bruno nella *Cabala del cavallo Pegaseo*, dove giunge « a questo, che se fosse possibile, o in fatto si trovasse che d'un serpente il capo si formasse et stornasse in figura d'una testa umana, et il busto crescesse in tanta quantità quanto può contenersi nel periodo di cotal specie, se gli allargasse la lingua, ampliassero le spalle, se gli ramificassero le braccia et mani, et al luogo dove è terminata coda andassero ad ingeminarsi le gambe, intenderebbe, apparirebbe, spirarebbe, parlarebbe, oprarebbe et camminarebbe non altrimente che l'uomo, perchè non sarebbe altro che uomo »: passo sensazionale, che ha colpito la fantasia degli evoluzionisti e li ha indotti a proclamare Bruno uno dei precursori del Darwin, quasi che le trasformazioni bruniane — come ben ha risposto il Tocco — non fossero da concepirsi finalisticamente e quali prodotti dell'arcana Intelligenza, che informa il gran Tutto.

Secondo l'altra interpretazione, invece, le anime individuali, non sarebbero che ripercussioni fuggevoli dell'anima del mondo, sue operazioni nella materia che sola introduce la molteplicità e la divisione. Per Bruno, insomma esisterebbe solo l'anima universale; e la sostanzialità e l'individualità dell'anima di ogni uomo non sarebbe se non la sostanzialità e l'individualità dell'anima universale, di cui la prima è emanazione. Come Averroè concepiva l'unità dell'intelletto divino nella molteplicità degli uomini, così in Bruno le anime individuali non sarebbero che mere fulgurazioni dell'unica anima sostanziale del mondo.

Se la prima interpretazione fosse esatta, bisognerebbe dire che nel Bruno non vi fu una *evoluzione*, ma una vera *rivoluzione* di pensiero, perchè la dottrina della molteplicità di anime, di forme sostanziali, non è conciliabile affatto con l'altra, così chiaramente e ripetutamente espressa, dell'unica anima del mondo. Quando a Oxford combatte ed è costretto a finire le sue letture sulla immortalità dell'anima; quando nei dialoghi

metafisici proclama che unica è la forma sostanziale e che tutte le altre sono accidentali; quando enuncia la sua teoria dell'immortalità, deridendo lo spavento della dissoluzione e della morte, (« non gli corpi nè l'anima deve temer la morte, perchè tanto la materia quanto la forma sono principii costantissimi »); quando, in una parola, il Bruno insiste sul concetto che passano le forme accidentali, ma l'unica anima resta, è evidente che egli enuncia una tesi che fa a' pugni con l'altra della moltiplicazione delle anime.

Bisogna andar adagio ad ammettere in un pensatore simili.... salti mortali. Ed il Tocco, che pur aveva dapprima supposto un cambiamento nel Bruno a proposito di questa dottrina, nella prefazione alla memoria sulle *Opere inedite* riconobbe d'aver sbagliato: « Il confronto colle opere inedite — scriveva egli — mi fa ora ricredere. L'individuazione dell'anima non è per Bruno se non un fatto passeggero, che nell'infinita serie del tempo non ha consistenza e durata maggiore del baleno.... La vera individualità, o, per meglio dire, la vera sostanzialità sta nell'anima del mondo; le altre non sono se non molteplici ripercussioni di quell'unica, o, per dirla chiaramente, non sono nè più nè meno se non le diverse operazioni dello stesso principio. Quando si dice che l'anima dell'uomo è una sostanza individua, che risiede nel centro della vita, non si deve intendere che sia un essere diverso dall'anima universale. È invece l'anima universale che agisce in quel determinato punto, e da quel punto irraggia l'azione sua in tutto l'organismo ».

A me questa tesi del Tocco e del Gentile pare sicura, se la si considera, non già avulsa dal sistema, ma nel complesso organico di esso.

Si noti, infatti, che per il Bruno non esiste l'unità astratta, l'anima del mondo che non sia in pari tempo l'anima delle cose infinite, la forma sostanziale che non sia le innumerevoli forme accidentali. Uno e molteplice sono nella sua concezione strettamente e inseparabilmente congiunti, cosicchè ogni monade, ogni minimo, ogni atomo, senza eccezioni di sorta, è l'unità individualizzata in un modo proprio, particolare, distinto e diverso da quello di tutti gli altri modi di essere. Vi sono per lui due maniere di considerare la monade: o la si può riguardare nella sua sostanza vera e profonda, ossia in relazione all'Uno; oppure nella sua particolarità, ossia in relazione

ai molti. In questo secondo caso non bisogna però dimenticare che in tanto l'anima individuale è quello che è, in tanto è diversa dalle altre, ed ha le sue note particolari, in quanto è l'unica anima del mondo in un determinato istante. Ogni monade non è se non un fenomeno parziale dell'unica forza, una fra le infinite manifestazioni di questa energia, uno dei rivoli di questa sorgente, e non esisterebbe se non vi fosse e se non fosse questa forza, questa energia, questa sorgente stessa.

Quando il Bruno parla della monade sotto il primo rapporto dell'unità, egli — come nel *De minimo* — la chiama una monade, che è « essentialiter in omnibus ». E nel *Lampas triginta statuarum* soggiunge che l'anima umana « non est accidens », che « absolvitur a corpore et realiter existit sine illo », che ha una « naturam ex se subsistentem », che non dev'essere riguardata come forma accidentale, che « ante et post corporis societatem consistit » e così via. Son tutte frasi che si applicano al molteplice in quanto è riguardato come manifestazione dell'uno, in quanto, cioè, l'anima del mondo è l'unica forma sostanziale dell'universo.

Quando, al contrario, il Bruno discorre della monade dall'altro punto di vista, vale a dire dallo *Standpunkt* della molteplicità, è chiaro che certe sue espressioni, se si dimentica il soffio vivificatore del sistema, potrebbero apparire come affermazione d'una divisione del reale, d'uno spezzettamento dell'essere in tante piccolissime unità primitive, indivisibili ed indistruttibili, non congiunte fra loro se non da relazioni reciproche accidentali.

Tutto lo spirito del sistema insorge, a mio modo di vedere, contro un simile procedimento; tali unità non sono per il Bruno punti vuoti, ma ciascuna di esse è una forma d'esistenza *individuale* dell'anima *universale*, è una forma d'esistenza *finita* dell'essenza *infinita*, è l'*individualizzazione* del *tutto*.

Non è quindi necessario ammettere che egli nel suo sistema filosofico abbia sostituito la moltiplicazione delle anime all'unica anima; e non c'è da meravigliarsi se dalle prime sue opere al processo di Venezia troviamo in lui accenni alla metempsicosi di Pitagora, dei Druidi, dei Sadducei e di non pochi Platonici, che predicavano la « trasformazione e transcorporazione de tutte l'anime » e volevano che altro non fosse « in sustanza l'anima de l'uomo e quella de le bestie ». La sua dot-

trina della persistenza dell'unica forma sostanziale nell'avvicendarsi continuo delle forme accidentali era da lui riguardata come la perfetta enunciazione filosofica dell'antica teoria della migrazione delle anime.

2. — Ciò che abbiamo osservato a proposito della parte spirituale del mondo, lo possiamo ripetere per la parte materiale.

Prescindendo dal *De monade*, il poema al quale neppure l'autore stesso attribuiva grande importanza, nel *De minimo* il Bruno afferma l'esistenza degli atomi indivisibili. Contro Aristotele, che sosteneva la finitezza dell'universo, egli aveva difeso la tesi dell'infinità dei mondi; ora contro lo stesso Stagirita, che considera ogni atomo quale quantità continua, divisibile in potenza indefinitivamente, il Bruno oppone la sua teoria atomistica.

C'è un limite estremo nella divisibilità, insegna il Nolano; e anche se coi sensi non si possono cogliere le minime realtà di cui consta il reale, lo si può fare con la ragione. Leucippo, Democrito, Epicuro vengono frequentemente citati; e la dottrina è da lui elaborata nei dettagli. Gli atomi, ossia tutti i minimi, hanno una forma sferica, perchè essa è la più elementare; e sono questi gli elementi primi, dai quali nasce il massimo.

Qui, anche secondo il Tocco, il Bruno, con un frazionamento che non v'era nelle sue due prime fasi, avrebbe risolto il mondo in *atomi* irriducibili. Se anche egli non propugnò il pluralismo delle monadi spirituali, difese, però, il pluralismo delle monadi materiali, degli *atomi*, di questi elementi indivisibili e sferiformi del mondo corporeo, costitutivi della realtà.

Ma anche qui dobbiamo ripetere le stesse riflessioni precedenti.

Innanzi tutto, gioverà premettere — come riconosce anche il Tocco — che non era nuovo per Bruno il concetto di atomo, nè egli ha aspettato a scoprirlo nel 1591 con i poemi latini, che furono le ultime sue opere. Già nel dialogo *De l'infinito, universo e mondi* accennava agli «atomi vaghi et dispersi» e diceva che «gli atomi hanno corso et moto infinito per le infinite vicissitudini». Già nello *Spaccio de la bestia trionfante* notava che «l'unico principio de l'essere è infiniti individui, che furono, sono et saranno» e che «tutto.... quantunque minimo è sotto infinitamente grande provvidenza, ogni quanto

si voglia vilissima minuzzaria in ordine del tutto et universo è importantissima, perchè le cose grandi son composte de le piccole, et le piccole de le piccolissime, et queste degli individui e minimi».

Inoltre, resta indiscusso — ed è ancora lo stesso Tocco che lo ricorda — che «gli Atomisti erano filosofi meccanici, non teleologi, e il Bruno invece restò sempre fido all'intuizione teleologica, e anche nel *De minimo* l'immagine prediletta è quella dell'embrione organico che si svolge necessariamente, e passo passo, secondo un piano prestabilito. E però l'atomo del Bruno non è, come quello di Democrito e di Epicuro, una particella materiale infinitamente piccola, ma nello stesso tempo è anima e corpo, sostrato materiale e centro d'energia» e per questo forse il Bruno lo chiama monade.

Ma ciò che è essenziale considerare è che il Bruno mantiene integra nel *De minimo* la sua teoria, già svolta altrove, dell'anima del mondo. Questo pensiero fondamentale dei periodi anteriori, l'idea cioè di un'unica sostanza che vive in tutte le cose, non fu mai abbandonata dal Bruno; e non bisogna confondere lo studio dell'atomo in quanto atomo *prescindendo* dalla sua connessione organica col tutto, con la *negazione* di una tale organicità.

Il concetto di atomo — diremo con l'Höffding — non è un concetto assoluto per il Bruno; essi sono punti particolari dell'unica sostanza universale, che si possono esaminare in sè, ma debbono poi essere spiegati col tutto.

Press'a poco, si potrebbe ricordare a questo riguardo la distinzione molto importante, enunciata dal dialogo *De la causa, principio e uno*, fra la *considerazione pratica e limitata* della realtà e la *considerazione filosofica*. Discorrendo della materia, Teofilo fa osservare a Dicson che non si può confondere la materia d'uno studioso di chimica con la materia d'un filosofo; e dice:

«Teo. — Nessuno vi può impedire che non vi serviate del nome di materia, secondo il vostro modo, come a molte sette ha medesmamente raggione di molte significazioni. Ma questo modo di considerar, che voi dite, so che non potrà star bene, se non a un mecanico o medico, che sta sulla prattica, come a colui che divide l'universo corpo in mercurio, sale o solfro; il che dire non tanto viene a mostrar un divino ingegno

di medico quanto potrebe mostrare un stoltissimo, che volesse chiamarsi filosofo; il cui fine non è de venir solo a quella distinzion di principii, che fisicamente si fa per la separazione che procede dalla virtù del fuoco; ma anco a quella distinzion de principii, alla quale non arriva efficiente alcuno materiale, perchè l'anima, inseparabile dal solfro, dal mercurio e dal sale, è principio formale: quale non è soggetto a qualità materiali, ma è al tutto signor della materia; non è tocco dall'opra di chimici, la cui divisione si termina alle tre dette cose, e che conoscono un'altra specie d'anima, che questa del mondo, e che noi doviamo diffinire.

Dics. — Dite eccellentemente; e questa considerazione molto mi contenta, perchè veggio alcuni tanto poco accorti, che non distingueno le cause della natura assolutamente, secondo tutto l'ambito de lor essere, che son considerate da' filosofi, e de quelle prese in un modo limitato e appropriato: perchè il primo modo è soverchio e vano a' medici, in quanto che son medici, il secondo è mozzo e diminuto a' filosofi, in quanto che son filosofi».

Una simile — quantunque non identica — distinzione il Bruno potrebbe trasportarla dal campo della scienza empirica al campo filosofico; potrebbe, cioè, osservare che anche in filosofia non è trascurabile la considerazione del molteplice prescindendo dall'uno: questo esame *limitato* del reale può giovare; ma non bisogna poi fermarsi ad esso, bensì risalire a quel punto, dove i molti, pur restando molti, sono visti come uno, ed i relativi sono spiegati nell'Assoluto.

È, al contrario, partendo dall'anima del sistema bruniano, che alcuni studiosi, e fra gli altri il Gentile, hanno voluto interpretare sia la teoria del Bruno sui rapporti fra filosofia e religione, sia il suo atteggiamento di filosofo di fronte alla religione ed all'Inquisizione.

Come abbiamo detto, non è vero che il sommo Principio, Dio, l'Uno assoluto sia escluso dalla sua filosofia. L'esistenza e l'affermazione del Trascendente è posta dal filosofo in nome della ragione, secondo il Bruno, nonostante che questo Trascendente sia intimamente presente e immanente nell'uomo e sia inconoscibile nella sua natura. Sono le religioni che cercano

di definire il Trascendente e lo descrivono in varie guisa e fanno quindi sorgere il problema: quale dev'essere la posizione della ragione di fronte alla fede? quale l'atteggiamento del « vero filosofo » dinnanzi al « fedele teologo »?

Bruno comincia a distinguere molto nettamente e separa, anzi, con un taglio preciso la filosofia dalla teologia, la ragione dalla religione o, meglio, dalle religioni. La filosofia riguarda la verità; la religione riguarda gli interessi pratici della vita sociale. Le dottrine filosofiche debbono essere riservate ai pochi eletti, capaci di comprenderle; le dottrine religiose son necessarie per la moltitudine, perchè son richieste dai bisogni della pratica. I filosofi, dice nel *De l'infinito*, usano « le vere proposizioni, dalle quali non vogliamo inferir altro che la verità della natura e dell'eccellenza de l'autor di quella; e le quali non son proposte da noi al volgo, ma a' sapienti soli che possono aver accesso all'intelligenza di nostri discorsi ». Il volgo — come già avvertimmo — fu sempre detestato dal Bruno, il quale anche nel *De immenso* comincia il quinto libro con l'invettiva oraziana, perchè si tenga lontano dal tempio della scienza il volgo dei profani, e non si svelino i profondi misteri se non a quei pochi, che sanno sollevarsi dai pregiudizî del secolo tenebroso:

> Porgimus haec paucis, vulgus procul estis prophanum,
> Ne liceat laico sacrum conscendere montem....

Alla folla si diano, quindi, i dommi, che le religioni impongono, anche se la filosofia non li può accettare, « per non donare comodità a' scellerati e seduttori, nemici della civiltà e profitto generale, di tirar le noiose conclusioni, abusando della simplicità e ignoranza di quei, che difficilmente possono capire il vero, e prontissimamente sono inclinati al male ». « Da questo principio depende, che gli non men dotti che religiosi teologi giamai han pregiudicato alla libertà de' filosofi; e gli veri, civili e bene accostumati filosofi sempre hanno faurito le religioni: perchè gli uni e gli altri sanno, che la fede si richiede per l'instituzione de' rozzi popoli che denno esser governati, e la demonstrazione per gli contemplativi che sanno governar sè e altri ».

La religione è sempre considerata dal Bruno con questo occhio: come norma pratica per gli umili e gli ignoranti, non

come dottrina di valore teoretico, e con tale criterio egli guarda alla Sacra Scrittura. « Come chiarissimamente ognuno può vedere, — dice nella *Cena de le Ceneri* — nelli divini libri in servizio del nostro intelletto non si trattano le dimostrazioni e speculazioni circa le cose naturali, come se fusse filosofia; ma, in grazia de la nostra mente e affetto, per le leggi si ordina la prattica circa le cose morali ».

Queste distinzioni sono fondamentali per Giordano Bruno. Il quale dichiara sempre di ragionare nei suoi libri e nelle sue lezioni *come filosofo*, non *come teologo*. Dinnanzi ai suoi giudici di Venezia egli protesta: « Sempre ho diffinito filosoficamente secondo li principii e lume naturale, non avendo riguardo principal a quel che secondo la fede deve essere tenuto »; dice di aver insegnato « secondo la via de' principî naturali, non preiudicando alla verità secondo il lume della fede » e di aver sempre agito così, non solo in Italia, ma anche nei paesi protestanti: « e per questo sono stato ben visto da calvinisti, da lutherani e da altri heretici, perchè me tenevano da filosofo, e vedevano che non me impacciava nè me intrometteva nelle loro opinioni, anzi che da loro era tenuto piuttosto de nessuna religione, piuttosto che io credessi quanto tenevano loro ».

Per il Bruno, quindi, non c'era *una doppia verità*, checchè egli ne pensasse in proposito; ed io non direi neppure — come preferisce l'Höffding — che ci fosse per lui *una doppia forma di verità*. La verità per lui era una sola: quella della filosofia; la religione era soltanto praticamente utile; ma appunto per la sua utilità sociale bisognava rispettarla e riconoscerne la pratica necessità. In più luoghi dello *Spaccio* il Bruno dichiara che tutti si devono « avedere di non posser sussistere, senza legge e religione »; e « perchè l'altare, il fano, l'oratorio è necessariissimo, e questo sarrebe vano senza l'administrante, però qua viva, qua rimagna, qua persevere eterno, se non dispone altrimente il fato ». Nell'*Acrotismus* il dispregiatore delle folle non esiterà a scrivere che « ubi non de veritate definiendum est, sed ubi leges instituendae, religionum cultus sanciendus » e nell'Epistola esplicatoria porrà sopra « l'altare la Religione, Pietade e Fede », mandando « in precipizio » « l'iniqua impietade e insano ateismo ».

Ma si noti bene: donde deriva per il Bruno questa utilità pratica delle religioni?

Deriva dal fatto che esse sono rivestimenti contingenti e popolari della verità assoluta: sono un linguaggio bambino delle menti deboli; sono l'espressione mitologica del vero filosofico.

Il Bruno, seguendo la teorica dei miti naturali e dell'evemerismo, vede in ogni religione il Dio, l'Assoluto della filosofia, che, invece di esser contemplato dalla ragione, è creduto dalla fede e da essa ricoperto di determinazioni particolari, rispondenti ai tempi ed ai luoghi. Dei simboli egiziani, perciò, dice nello *Spaccio* che « non erano vane fantasie, ma vive voci che toccavano le proprie orecchie degli Dei »; dei miti greci osserva che quegli antichi « non adoravano Giove come lui fusse la divinità, ma adoravano la divinità come fusse in Giove ». « Mai furono adorati crocodilli, galli, cipolle e rape, ma gli Dei e la divinità in crocodilli, galli e altri; la quale, in certi tempi e tempi, luoghi e luoghi, successivamente, e insieme insieme, si trovò, si trova e si trovarà in diversi suggetti, quantunque siano mortali ». In una parola — conclude il Gentile — le forme diverse della religione hanno un valore contingente e storico; e questa vicissitudine delle forme non pregiudica l'essenza della loro divina sostanza ». Le religioni tutte — in conseguenza — si equivalgono in quanto non hanno un valore assoluto, ossia dal punto di vista negativo: ma non tutte hanno un valore pratico eguale, bensì assumono una maggiore o minore efficacia sociale, secondo che si avvicinano o si allontanano dal nucleo centrale di verità, che esse rivestono. La Riforma, ad esempio, apparve a Bruno molto inferiore al Cattolicesimo, sia perchè il principio del libero esame portò alla moltiplicazione delle sètte e tolse alla religione il grande compito di vincolo d'unità, sia perchè con la negazione della necessità delle opere per la giustificazione e con la teoria della *sola fides*, veniva posto un domma socialmente pernicioso. Se, poi, a questo si aggiungono le circostanze esteriori o le vicende della sua vita, le noie subite a Ginevra per opera dei Calvinisti, le accoglienze avute in Francia, le dispute in Inghilterra, specie ad Oxford, la libertà trovata a Wittemberga, si possono spiegare — se non giustificare — i giudizî, anche diversi, del Bruno a proposito del protestantesimo.

Nessuno ora può stupirsi se il Bruno spesso deride la fede; se chiama i credenti col nome di asini, che « il gran Signor

vuol far trionfanti »; se nello *Spaccio* e nella *Cabala* si compiace a far la satira dell'Incarnazione e della transustanziazione; se a Roma il decreto di condanna contenga un elenco di sue eresie. *Quando parla come filosofo*, Bruno è un eretico e l'anticlericalismo volgare può trovare in lui il suo campione, in quanto il filosofo sbeffeggia le dottrine cristiane, riguardate non già come norme pratiche, ma come enunciazioni teoretiche. Al contrario, *quando agisce come uomo pratico*, Bruno non solo non disprezza le religioni, ma ne fa il massimo conto, anche se sono in contraddizione con le sue teorie. Per questo — sostiene il Gentile — non vi fu contraddizione in Bruno, se nella Ginevra di Calvino accettò la religione di quella città; se a Wittemberga volle tessere l'elogio di Lutero; se a Venezia, il 30 luglio 1592, si sottomise ed invece a Roma si ribellò agli Inquisitori. « Per Bruno.... la religione di un paese è, insomma, come la costituzione politica e la legge positiva di un popolo: le quali si possono criticare in astratto, ma devono essere osservate in concreto, come dotate di valore assoluto ». Accettare i dommi della Chiesa imperante nel paese in cui si vuol vivere, era per la sua filosofia obbligo morale strettissimo; e, come a Venezia, così anche a Roma, il Gentile ritiene che egli si sarebbe inchinato all'Inquisizione, se nella città della sua morte i giudici si fossero appagati di esigere da lui un ossequio ed un'adesione *pratica* al Cattolicesimo, e non avessero voluto, invece, una negazione di quella filosofia sua, che egli riteneva la verità.

Ecco l'opinione del pensatore idealista italiano, che io ho esposto, ma che non posso valutare, perchè solo la pubblicazione degli atti del processo romano potrebbero fornirci una base sicura in questo punto. Io temo che troppo benigna sia l'interpretazione gentiliana: se *nel sistema del Bruno* non vi sono contraddizioni nè fasi successive o giustapposte, viceversa contraddizioni vi furono *nella sua vita*. Ma questo è un punto, che, nel presente lavoro, non ci interessa. Solo mi auguro che la Santa Sede presto soddisfi al voto degli studiosi; e — come già fece Leone XIII per Galileo Galilei — così anche per il Bruno ci dia il materiale documentario completo.

***

Dando ora uno sguardo complessivo al sistema, ci spieghiamo le diverse interpretazioni date del Bruno nel campo politico, filosofico e religioso. Esse derivano tutte dalla considerazione *parziale*, e perciò monca e unilaterale, della concezione del Nolano e debbono essere superate, vale a dire completate e corrette ad un tempo.

Gli anticlericali ed i socialisti si sono soffermati al suo disprezzo per la fede, quando la fede non è considerata sul terreno pratico, ma nelle regioni della filosofia.

Coloro, che dipingono un Bruno antidemocratico e antifemminista, non si sono accorti che tali sentimenti derivano non dall'animo o dal cuore del Nolano, ma piuttosto dalla sua persuasione che — per dirla con Cicerone — «est philosophia paucis contenta judicibus, multitudinem (sia maschile, che femminile) consulto ipsa fugiens».

Ancora. L'intolleranza di Bruno può essere confermata da molte citazioni delle sue opere. Essa, però, è un'intolleranza tutta speciale, derivante non già da un criterio teoretico, ma da una norma pratica. Teoreticamente Bruno è tollerantissimo, perchè tutte le religioni si equivalgono, in quanto nessuna ha un valore assoluto; praticamente diventa intollerante, quando alcuna di esse non compie la funzione sociale a cui, per la sua finalità, è destinata.

Così pure, è verissimo che Bruno voleva *faurire le religioni*, ma non già perchè esse siano vere, ma perchè sono utili; il suo, quindi, è un *faurire* che può essere approvato anche dall'uomo più irreligioso, purchè abbia la mentalità di Machiavelli.

I cattolici, che hanno sempre studiato il Bruno dal punto di vista della religione, hanno giustamente veduto in lui un negatore della fede, ossia del valore teoretico della fede (l'unico valore per noi apprezzabile, perchè unica base possibile di applicazioni pratiche): ed è innegabile che i giudici romani, da questo punto di vista, non potevano non condannare il Bruno al rogo: cos'è una fede, valida solo per l'ignorante, ma che deve essere derisa come un'asineria dal filosofo? I cattolici in ciò, ripeto, hanno ragione; essi però si sono curati molto

poco di ricostruire la filosofia bruniana, inquadrandola nel momento storico in cui sorse, ed hanno visto in essa soltanto un mosaico senza senso di teorie diversissime.

Molti idealisti, tedeschi sopratutto, hanno scorto nel Bruno lo Spinoza italiano; ma spesso hanno troppo facilmente sorvolato sul suo Trascendente, che non costituiva solo (come vorrebbe lo Spaventa) una perplessità del Bruno, non era un *caput mortuum*, bensì un membro essenzialissimo della sua concezione sistematica.

Il meccanicismo, il positivismo e l'evoluzionismo materialistico del secolo XIX hanno creduto di poter scorgere nella filosofia del Nolano una pietra miliare sulla strada che conduce a Darwin, a Comte, a Haeckel. Fu l'effetto di una illusione; si è guardato solo alla teoria dell'evoluzione perenne o all'atomismo, in una parola alla molteplicità; ed avendo separato questo momento da quello dell'unità, avendo cioè trascurato la sintesi per arrestarsi ai termini dell'analisi, si è giunti ad un Bruno materialista e trasformista, odiatore della metafisica, e così via!

Il Clemens e il Carrière non hanno tutti i torti di discorrere di un teismo bruniano; dimenticano solo che tale trascendenza, come subito diremo, è concepita in un modo contraddittorio.

I mistici eterodossi decantano il senso bruniano del divino: ma mettono da parte la sua adorazione della ragione.

Il Tocco parla di un neoplatonismo del Nolano. In realtà, è innegabile un'influenza dei neoplatonici sul Bruno; però, non abbiamo mai l'estasi, l'unione immediata del mistico plotiniano, che rende inutile l'attività razionale od intellettiva.

Altri, infine, fanno del Bruno un fautore dell'immanentismo. Hegel nella sua *Geschichte der Philosophie* scrive che « in Bruno vi ha l'esaltazione di una grande anima, che sente in se stessa l'immanenza dello spirito, e sa che nella unità del suo essere e di tutti gli esseri consiste tutta la vita del pensiero. Nella profondità di questa coscienza vi ha qualche cosa che rassomiglia al sacro furore di una baccante; essa trabocca, per divenire oggetto a se stessa ed esprimere tanta ricchezza ». È vero: ma non dimentichiamo che l'immanentismo bruniano implica la trascendenza, come abbiamo provato. La presenza della realtà soprasostanziale e dell'anima del mondo in ogni momento

ed in ogni punto dell'universo non significano per Bruno il monismo, non tolgono la distinzione essenziale fra l'universo e Dio.

***

Tale distinzione, però, è il tallone d'Achille del sistema bruniano, per il modo con cui viene concepita. Da essa dipendono tutte le teorie del Bruno e tutti gli errori in cui egli è incorso.

Il Dio del Bruno è un'unità, che non può stare senza la molteplicità, ed anzi senza una molteplicità infinita. Dio non è libero di creare o di non creare l'universo, ma lo deve necessariamente produrre e non può a meno di produrlo infinito nello spazio, eterno (d'un'eternità di successione) nel tempo.

È con questo principio che il Nolano sintetizzò il sapere e cercò di costruire la sua filosofia. Le dottrine degli altri pensatori si trovano in lui, ma vivificate da questa sua tesi. Potremmo, con la guida del Tocco, farle passare ad una ad una; e non ci sarebbe difficile mostrare che in Bruno vi sono, sì, pezzi di marmo tolti da altri edificî filosofici, ma — ciò che è spesso sfuggito a molti — acquistano un significato nuovo per la speciale intuizione fondamentale.

Aristotele, ad esempio, fornisce al Bruno la teoria della materia e della forma; ma la teoria qui si trasforma e l'autore stesso del dialogo della *Causa* lo nota. Posto che l'Unità non può esistere senza la molteplicità, e di conseguenza l'attualità senza la potenzialità, l'Assoluto di Aristotele, che era atto puro e pura forma, diventa per il Bruno unità di atto e di potenza, ossia coincidenza di opposti; nè esiste più un Pensiero del pensiero da un lato, ma la realtà importa l'unità, vale a dire la concezione « dell'ente come uno ». L'universo è *una* sostanza, che consta di materia e di forma e che è essenzialmente connessa a Dio, quantunque distinta da questa realtà sopra-sostanziale.

Ancora. Le opere del Cusano furono una vera cava di marmo per il Bruno: il nesso fra l'uno e il molteplice, la *coincidentia oppositorum*, la via per salire al primo Principio ed alla prima Causa, e via dicendo, sono un materiale preso dal Cardinale di Cusa. Eppure, chi non si ferma all'enunciazione superficiale

delle dottrine, ma ne percepisce l'anima, ha chiara la sensazione d'una differenza enorme fra il *De docta ignorantia* e i dialoghi od i poemi bruniani. E la differenza sta qui: nel Cusano non abbiamo un Dio necessitato a creare l'universo ed a crearlo in una determinata maniera; nel Bruno questa è un'idea, che è tutta in tutto il sistema e tutta in ciascuna parte di esso.

Così avviene anche per l'atomismo e per le teorie astronomiche: le scoperte d'allora e le intuizioni scientifiche del Bruno assumono in lui un senso particolare, per il suo principio sintetico, che gli fa manipolare i dati della scienza in modo da tentare una dimostrazione filosofica dell'infinità dei mondi.

Persino il concetto di autosviluppo, attribuito dallo Spaventa al Bruno, quasi a preannuncio del *Deus causa sui* dello Spinoza, che altro è se non l'espressione dello stesso pensiero? Un Dio che necessariamente implica l'universo, e lo pervade, e lo muove, non *ab extrinseco*, ma con un'anima informatrice di tutto, suscita l'idea di una realtà in cui l'essere è fare, l'essere è causare, è svolgimento *ab intrinseco*.

Una discussione su Bruno deve vergere, perciò, su questo punto, non sugli altri, che, del resto, — e ciò è una controprova della nostra interpretazione — non hanno avuto nessuna risonanza nella filosofia posteriore, perchè erano delle conseguenze secondarie ed insostenibili.

Se ben si osserva, dalla tesi principale del Bruno provengono i vari aspetti del suo sistema, che gli hanno procurato gli elogi di molti pensatori, moderni e contemporanei.

Dio unito necessariamente con l'universo, dà alla filosofia bruniana il *senso del divino*, e di un divino che riluce in ogni e qualsiasi canto del reale. Questo divino, contemplato dalla *ragione*, caratterizza la filosofia bruniana: fa sì che la *natura* sia qualcosa di sacro e di grande, che la *vita* e l'attività umana acquistino un altissimo valore, che la *storia* sia da riguardarsi con occhio ottimistico e così via. E molti — ripetono — fondono su tali constatazioni il panegirico del Nolano.

Ma a torto: poichè queste dottrine, in ciò che hanno di vero, sono proprie della metafisica antica; in ciò che hanno di nuovo, sono indimostrate e false.

San Tommaso ha forse mai rifiutato una di quelle affer-

mazioni? Ogni essere non è forse per lui un raggio di Dio, il quale si trova dovunque *per essentiam*, *per praesentiam*, *per potentiam?* E dagli esseri all'Essere non è forse la ragione che deve ascendere? La natura non è anche per lui, come già per Agostino e per Francesco d'Assisi, un'opera del Creatore, che col suo ordine, con la sua bellezza, con la finalità, manifesta l'Intelligenza creatrice? E la vita e la storia, furono forse concepite pessimisticamente dall'agostinismo o dal tomismo?

La divergenza tra l'Aquinate e Giordano Bruno, tuttavia, è profonda. Un abisso li divide. Il Dio del Cristianesimo e della Somma è un Dio *libero*, che crea se vuole e ciò che Egli vuole; che crea nel tempo e che — secondo San Tommaso — avrebbe potuto, se l'avesse voluto, creare liberamente *ab aeterno* questo ed altri mondi; che non sarebbe Dio se fosse necessitato nella sua attività: che, come già rilevammo, è puro Atto e la cui potenza non significa potenzialità ed imperfezione. Questo è il Dio, al quale la ragione giunge dalla considerazione del reale; è il vero Uno, che è appellato dal molteplice e dal composto: è il Trascendente, che è anche immanente in tutto; è il Motore immobile, che — ripetiamolo ancora — non importa — come purtroppo i moderni credono — una concezione statica dell'universo, ma che l'universo esige — come sua spiegazione — anche se la realtà creata è produzione del nuovo per le sue intime energie, dal momento che *ogni* mutazione, *ogni* divenire (sia il divenire d'un legno che vien cambiato in una sedia, sia il divenire del pensiero e della volontà umana) non ha in sè la ragione del suo essere.

Bruno oppone a questa concezione argomenti ben poveri. Chiedetegli perchè Dio deve necessariamente creare *ab aeterno:* e vi risponderà, che, nell'ipotesi contraria, Dio non avrebbe esplicato tutta la sua potenzialità, — quasi che anche una tale creazione esaurisse l'infinità della potenza divina e quasi fosse necessario, per salvare quest'ultima, togliere a Dio la sua libertà! Chiedetegli perchè deve esistere un'anima unica dell'universo, un intelletto universale, e perchè non basta ammettere, per la razionalità del reale, la dottrina aristotelica della forma: ed egli, mentre vi darà risposte che, tutt'al più, vi dimostreranno una strana incomprensione della materia aristotelica e della differenza tra la forma sostanziale e le forme accidentali, affermerà, senza provare, la necessità che *unico*

sia il principio intrinseco e formativo delle cose, togliendo così ogni diversità essenziale tra un asino ed un uomo. Chiedetegli perchè Dio deve esser stato costretto a creare infiniti mondi: e vi dirà che in Dio « il possere e il fare sono tutt'uno » e che persino la mente nostra concepisce l'infinito; presupponendo sempre il suo concetto assurdo che Dio debba fare tutto ciò che può ed asserendo gratuitamente che ai sogni della nostra fantasia, spiegabilissimi da un punto di vista psicologico, debba rispondere una realtà creata da Dio.

Ciò che può fornire al Bruno armi per la difesa del suo principio è la *coincidentia oppositorum* del Cusano; ma di questo abbiamo già discorso, nè vale certo la pena di esaminare ad una ad una le altre teorie.

Comunque, il centro del sistema bruniano non è l'uomo, nè la natura, ma è Dio. È bensì vero che un tal Dio è concepito in modo contraddittorio e che la contraddizione stessa può diventare un avviamento all'immanentismo; ma la semplice esposizione della filosofia del Bruno è una prova che tale primo passo era ingiustificato. Da un punto di vista teoretico, *nessuna difficoltà nuova* il Nolano ha sollevato contro la metafisica antica. Se si confronta la dottrina tomistica con quella bruniana, non è possibile trovare in quest'ultima un argomento, che scuota gli antichi principî. Il valore del nuovo sistema non dev'essere ricercato qui, bensì — come già dissi per il Cusano — nel senso della concretezza, vivissimo nel Bruno. Anche in lui dobbiamo constatare l'orientamento verso la concezione storica del reale, che egli credette contraria alla direzione filosofica del Medio Evo. La storia importa, appunto, la considerazione della molteplicità nell'unità, almeno come tendenza. Gli « universalia logica » non ci dànno, da soli, questa conoscenza, sia pure imperfetta ed implicita: ed in questo aveva ragione Giordano Bruno, il quale, però, non s'accorse che non avrebbe mai potuto nè concepire nè descrivere storicamente la realtà, senza il concetto astratto, da lui sprezzato nel momento stesso che lo usava.

VII.

JACOB BOEHME

Il Boehme è il Giordano Bruno della Germania.

Aurora che sorge: Aurora oder Morgenröthe im Aufgang: così incomincia il lungo titolo della sua opera principale. Il calzolaio tedesco era tanto convinto di portare al mondo la luce con la sua concezione, che volle battezzarla « radice e madre della filosofia, dell'astrologia e della teologia considerate nel loro vero principio ».

« Che cosa è ancora celato? » si chiedeva egli. « Forse la vera dottrina di Cristo? No; ma la filosofia ». Ed anch'essa, simile ad alba nascente, fra i sorrisi del Rinascimento, spunta, s'impone, sta per spiegare il mistero celeste e terrestre, per cogliere la genesi di Dio e del mondo, per darci un'interpretazione esatta del Cristianesimo. Dopo la notte, deve sorgere il giorno nuovo e l'operaio di Goerlitz, vissuto nella semplicità famigliare e nella meditazione religiosa, si credette destinato a portarne l'annuncio lieto.

Il dubbio assillava il suo cuore. Dalla sua giovinezza — ci assicura egli — non cercava che una cosa: « la salute dell'anima, il mezzo di conquistare e di possedere il regno di Dio ». Non ai classici od agli Scolastici, ma ai mistici ed ai teosofi egli domandava ali per volare al suo Signore; le implorava dagli studiosi di alchimia; sperava di averle più dai voli della fantasia e dalle effusioni di una coscienza vibrante, che non dal freddo ragionamento. Schwenckfeld e Sebastiano Frank, Agrippa di Nettesheim e Paracelso, Valentino Wegel e tutto il movimento d'idee, che nella giovinezza di Boehme si affermava in Germania, furono per lui un eccitamento. I suoi viaggi, le sue conversazioni, le sue letture lo aiutarono nel suo sviluppo spirituale. La Bibbia e la dottrina luterana lo stimolarono sempre

più alla riflessione. La natura parlava al suo animo: il sole, le stelle, i monti, gli alberi, i viventi, l'uomo, non erano ai suoi occhi cose morte, ma possedevano un fremito ed una voce. Il povero calzolaio comprese che fenomeni naturali e teorie filosofiche, libri e oggetti esteriori sono un arcano da decifrare, un enigma che richiede spiegazione, una lingua sconosciuta che occorre capire attraverso la varietà dei segni oscuri. Bisogna penetrare nell'intime viscere della realtà, capire la forza che si agita nel fenomeno inerte, tuffarsi nell'interno dell'essere, seguirlo nella sua genesi e nel suo sviluppo, non arrestarsi alla lettera, ma scendere nello spirito. Allora soltanto storia e tradizioni, concetti e dottrine, Bibbia e natura sono da noi contemplati nel loro valore profondo; l'attività della sorgente iniziale deve spiegarci tutto l'universo; tutte le cose acquisteranno così vita e anima e significato e palpiti divini; noi comprenderemo la parola di Dio, cantata dalla natura, scritta nella Bibbia, echeggiante nelle anime umane.

Era, questa, però una semplice speranza, un'aspirazione ardente ed insoddisfatta. Il Boehme studiava, pensava, meditava; e la realtà, col fascino del mistero, era dinnanzi a lui quasi una sfinge, quasi una terra immersa nelle tenebre. Egli era «profondamente afflitto e turbato». L'uomo, osservava, occupa un ben piccolo posto nel mondo. Così alto è il cielo, dove abita Dio! Gli astri e la natura hanno le loro vicende e non sembrano preoccuparsi dell'uomo. Eppure quest'uomo si lancia verso il suo Dio, vuol possederlo, vale a dire vuol possedere il Tutto, vuol vivere la vita di Dio. Il suo *ideale* è grande, è infinito, è divino, anche se la *realtà* sembra rispondere purtroppo con un rifiuto. La realtà non è il sogno roseo dei mistici, è il pessimismo nero di Lutero. Fra Dio e la creatura c'è la lotta, il contrasto, il peccato. Il male non è un non-essere: è un essere vero, che combatte col buon principio. Nel mondo umano e nella natura, dovunque, noi troviamo il cozzo fra il male e il bene, fra la collera e l'amore, tra il *sì* e il *no*. L'empio trionfa; i barbari occupano i posti migliori della terra; persino nel regno degli elementi materiali abbiamo l'opposizione. L'uomo e la natura sono in una rivolta radicale contro Dio.

Boehme si confondeva dinnanzi a tale spettacolo; una greve malinconia lo colpì; il suo spirito era sconvolto; la disperazione lo minacciava. Ad un tratto la possibilità di una solu-

zione brillò alla sua mente tormentata: e fu per lui «come se in mezzo alla morte fosse nata la vita».

Aveva venticinque anni; ed alla vista d'una chiave di metallo splendente, cadde in un'estasi insperata. Quattro volte la luce del cielo gli apparve: da Cristo e dalla Vergine egli imparò in poche apparizioni, e in brevi istanti, più che se egli avesse faticato lunghi anni. In testa delle sue opere si leggono queste parole: *geschrieben nach goettlicher Erleuchtung*. Nell'*Aurora*, nelle *Vierzig Fragen von der Seele*, nel *Mysterium magnum*, nel *Von der Gnadenwahl*, noi abbiamo sempre un uomo che pretende di scrivere in virtù d'una illuminazione divina; e come Dio dà il sole dopo l'oscurità della notte, Boehme voleva offrirci la novella luce rischiaratrice.

***

La novità di questa aurora — sarà bene rilevarlo subito, perchè è il mezzo migliore per ricostruire fedelmente il sistema — consiste nello studiare i problemi dell'origine e del fine della realtà da un punto di vista diverso di quello comune.

Generalmente, la filosofia parte dai fenomeni, dagli effetti, dall'essere causato, ne esamina l'essenza, la trova contingente ed allora risale al primo principio. Dalla molteplicità si passa all'Unità ed in nome di quella si afferma questa. Il metodo, che trionfa in questo caso, è quello della *conoscenza*. Lo spirito è come uno specchio che riflette una realtà data, un oggetto realizzato; esso elabora i dati dell'esperienza e tenta dedurre delle conclusioni.

Il metodo di Boehme rovescia questo procedimento. Invece di partire dal fenomeno per assurgere all'Essere, dalla creatura per arrivare a Dio; invece di porsi dal punto di vista della realtà creata, egli si mette al punto di vista di Dio. Bisogna partire da Dio; prender parte all'operazione divina che ha per termine tutto l'universo prodotto, la natura e l'uomo; seguire l'azione di Dio nel suo svolgimento; trascurare l'essenza delle cose, per ricercarne la genesi e nella genesi vedere e comprendere la loro essenza; osservare lo scaturire dell'essere dalla fonte primordiale; in breve, non ricorrere al metodo della conoscenza dell'oggetto già realizzato, ma al metodo della conoscenza dell'essere nel suo farsi.

All'oggetto si sostituisce così l'azione; ed è l'attività di Dio, è la infinita fecondità dello Spirito, è lo svolgersi della sua volontà creatrice, che spiega ogni cosa, che diviene la base della vita e dell'esistenza. Non sono, quindi, i sensi che possono fornirci l'intimo significato del reale, e neppure la ragione astrattiva, che elabora i materiali offertici dai sensi. Tutto questo è analisi, è visione superficiale, è studio dal di fuori; non ci dà lo spirito vivente, che informa le lettere, che le produce, le ispira, le sostiene, le spiega.

Quest'attività, questo sviluppo, questa genesi universale ci si presenta regolata dalla gran legge del contrasto. « Senza contrasto nessuna cosa può manifestarsi a se stessa » e senza cogliere l'unità originaria degli opposti non si capisce nulla della realtà. Ecco perchè dovunque, ed anche nella natura, nella vita, nella storia noi ci incontriamo con la lotta, con l'opposizione, col male. Una legge suprema regge le cose divine ed umane: ogni affermazione esige un'opposizione. Come la luce non è visibile se non è riflessa da un corpo oscuro, così un essere non può porsi se non opponendosi al suo contrario. Quando poi il principio positivo agisce sul principio negativo, il *sì* agisce sul *no*, la *realtà* agisce sulla *potenza*, e la disciplina e ne fa il suo strumento e la sua espressione, abbiamo la conciliazione, l'unità. « In Ja und Nein bestehen alle Dinge »: nel *sì* e nel *no* consistono tutte le cose: la notte non è concepibile senza il giorno, il freddo senza il caldo; il grado della realizzazione corrisponde sempre al grado dell'opposizione. Ma i due opposti non contraddicono all'unità: il principio negativo non esiste per sè, ma solo per l'azione del principio positivo, che lo suscita per manifestarsi e per dominarlo. La legge dell'opposizione non nega, ma dice la conciliazione. Il molteplice viene ricondotto all'Uno.

Cerchiamo, adunque, di tuffarci in Dio; di trasformarci in questa potenza generatrice anteriore ad ogni essenza, anche all'essenza divina; di identificarci quasi con questa volontà pura, infinita e libera; di vivere la vita di Dio. Seguiamo lo slancio creatore nella genesi che ci dà Dio stesso, l'esistenza divina, e dà poi origine al mondo, al male, al peccato. Osserviamo le successive opposizioni originate da questa genesi, per contemplare in seguito le conciliazioni profonde. Nessun abisso allora dividerà l'uomo, il piccolo uomo da Dio; nessun scandalo

susciterà l'esistenza del male; tutto diverrà chiaro in questa aurora che sorge. Boehme ci invita appunto ad assistere o, meglio, a rivivere questo grandioso dramma cosmico, dove, dapprima, Dio genera se stesso; dove, in secondo luogo si scorge come e perchè Dio crea il mondo e come il male vi si introduce; dove, finalmente, possiamo contemplare come Dio può rinascere nel seno della creatura corrotta e quali sono i fini ultimi degli esseri.

Questa — osserva Émile Boutroux nei suoi *Études d'histoire de la philosophie*, nel saggio suggestivo che egli dedica a Jacob Boehme e che in questo capitolo io non faccio altro se non riassumere, tanto mi pare penetrante e perfetto — questa è la divisione fondamentale del sistema, che subito esporremo nei suoi grandi tratti, non senza richiamare prima l'attenzione sopra un punto di essenziale importanza.

Potrebbe, infatti, sembrare pazzesco il programma del calzolaio di Goerlitz. Come mai l'uomo potrà porsi al punto di vista di Dio, trasmutarsi in Dio, comprendere Dio?

Boehme risponde che l'uomo può far questo, perchè Dio è diventato uomo; il dualismo fra Dio e uomo non significa per lui una divisione irreparabile; se l'uomo non può mutarsi in Dio, Dio, però, può discendere nell'uomo. Ognuno di noi è un fiore della pianta divina ed un fiore che può aprire il suo calice all'azione di Dio, alla rugiada vivificante, al sole immortale. L'opposizione del peccato non esclude la conciliazione. E ciò, tanto più, in quanto l'uomo è stato creato a immagine di Dio e non ha quindi che da rientrare in sè, da liberarsi dall'esteriorità, per partecipare alla vita divina: « Considera te stesso, raccomanda il Boehme; cerca te; trova te: ecco la chiave della sapienza. Tu sei l'immagine e il figlio di Dio ». Siccome Dio si genera nell'uomo, l'uomo può conoscere la generazione di Dio; la conoscenza di Dio e della sua attività è, innanzi tutto, una conoscenza di noi stessi. Siccome in noi si agitano il medesimo spirito ed i medesimi elementi che animano il mondo e che da tutta l'eternità lo hanno animato, noi possiamo servirci delle nostre esperienze e delle nostre lotte interiori, per spiegare la natura e la storia dell'universo e per comprendere l'intima forza animatrice di tutte le cose. « E sebbene il Boehme — giustamente fa rilevare l'Höffding — ci dia in un quadro immaginario la descrizione di una serie di processi e di cata-

strofi, un intero dramma cosmico, non è tuttavia con ciò sua opinione che sia realmente e letteralmente accaduto qualche cosa di simile in un tempo e in un luogo determinato, nè che tutto ciò si sia storicamente e successivamente svolto. Egli intende descrivere ciò che si passa in tutti i luoghi ed in tutti i tempi, l'eterno rapporto fondamentale delle forze universali, il conflitto, che non vien consumato una volta per tutte, ma che incessantemente si consuma, e nel cui mezzo egli si trova ». Le sue dichiarazioni su ciò sono di una sorprendente chiarezza: « La mia opinione non è che nel cielo vi sia un luogo speciale od un corpo speciale da cui emani il fuoco della vita divina,.... ma io parlo in modo materiale a cagione dell'inintelligenza del lettore.... E quantunque io abbia qui descritto come ogni cosa diviene, come ogni cosa si forma e come si svolge la divinità, tu non devi per ciò credere che essa sia in una specie di quiete e di non esistenza e che di qui novamente risorga ».

Così, quando parla della nascita di Dio, egli ci raccomanda di non prendere questo linguaggio alla lettera, perchè sarebbe parlare la lingua del diavolo, sarebbe cioè un sostenere che la luce eterna è sgorgata dalle tenebre e che Dio ha avuto un cominciamento. Rispetto ai processi divini, « non vi è nè principio, nè mezzo, nè fine ». Noi dobbiamo parlare rompendo con la materialità delle nostre espressioni l'unità del tutto, ponendo le cose l'una dopo l'altra. Ma chi non legge con gli occhi della carne, tutto comprende e sa anche, soggiunge il Boehme, « che io qui non scrivo una storia che mi sia stata raccontata da altri, ma sto sempre nel mezzo dell'eterna battaglia, dove sono fatto cadere sovente, come ogni altro uomo ».

Insomma: come dinnanzi alla natura ed alla storia il Boehme vuole che noi non ci fermiamo ai caratteri di questa scrittura con la quale è scritto il libro dell'universo e della realtà, per sforzarci di giungere al pensiero che essi celano, così anche attraverso la forma mitologica del suo sistema, attraverso immagini bibliche e ricordi di alchimia, inni poetici e simboli fantastici, egli ci invita ad arrivare al nucleo fondamentale della sua concezione filosofica. Per questo io mi permetterò di non insistere eccessivamente sopra l'involucro del sistema, rimandando il lettore, che fosse curioso di conoscerlo a perfezione, alle opere stesse del Boehme.

***

Il primo punto del sistema riguarda la storia di Dio, la sua nascita, il modo col quale Dio genera se stesso.

In principio era l'essere, che nulla suppone prima di sè; era la natura eterna che ha generato se stessa; era Dio causa di sè. Nulla v'era di determinato e di finito in Lui, in questa sorgente prima delle cose, in questo *Ungrund*, o Essere senza nulla che gli servisse di base, in questo nulla eterno, che era l'infinito, l'abisso, il mistero, il silenzio, il riposo senza inizio e senza termine, l'eternità, unità e identità assoluta, senza moto, senza dolore, senza scopo alcuno.

Questo Dio-niente, questo abisso impenetrabile non era l'assoluto niente. Al contrario, era l'essere stesso, il Bene eterno, l'eterna dolcezza e l'eterno amore; era l'essere non manifestato, che divenne Dio persona e Dio creatore. Egli cioè ha voluto manifestarsi come persona vivente e capace di creare. E siccome legge di ogni attività, come dicemmo, è l'opposizione e la conciliazione, anche il realizzarsi della personalità divina e della sua azione creatrice avvenne per questa via.

Dio era niente ed era tutto. Un'opposizione interna lo spingeva a muoversi per conciliarsi con sè. Essendo niente e mistero, egli era desiderio (*Sucht*) di divenire qualcosa, ed il desiderio suscitò in Lui la volontà (*Wille*) di possedersi. Il desiderio è il *no*, la *potenza;* la volontà è il *sì*, la *realtà*. E non sono due cose, ma una sola e medesima cosa. Nelle *Theosophische Fragen* il Boehme insiste su questa intima opposizione tra il *sì* e il *no* in Dio, fra un momento positivo ed un momento negativo; senza tale opposizione — egli nota — non vi sarebbe in Dio nessuna attività, nessuna gioia, nessuna volontà. Dio è l'unità originaria di questi contrapposti dove il *sì* assorbe il *no;* la volontà attua il desiderio; la realtà si concilia con la potenza; ed in questo sforzo di conciliazione realizzatrice sorge l'*immaginazione*. Desiderio e volontà debbono cioè rappresentarsi ciò a cui tendono; e giacchè Dio è desiderio di possedere se stesso, volontà di possedere se stesso, anche l'immaginazione non può essere se non rappresentazione di Dio a se stesso, ossia Dio specchio di sè.

Tale è il compito della volontà divina, che dapprima si pone come volontà determinabile, capace di volere il bene o il male, vale a dire come indifferenza; dappoi si pone come volontà determinata, volendo se stessa, ossia il Bene unico ed eterno; infine, essendo essa infinita fecondità e non essendosi esaurita nella generazione della volontà determinata, diviene volontà che esce da sè per produrre lo specchio della volontà eterna di Dio. Ecco i tre momenti dell'attività di Dio: la volontà, la forza, la ragione; il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo, che non sono ancora tre persone, ma la triplice azione d'un'unica volontà, che oramai si conosce come volontà e come volontà buona. È il primo natale di Dio.

Non basta. La volontà continua l'opera della generazione eterna. Finora non v'è se non un'opposizione ideale in Dio; la sua esistenza non è se non ideale; essa è ancora mistero, oscurità, che appella una rivelazione. Nel seno di queste tenebre feconde, di questa notte infinita della Trinità, s'accende un desiderio nuovo, l'anelito ad esistere in un modo reale e concreto e corporale; sorge la volontà di Dio di suscitare il suo contrario, per entrare in relazione con esso, per disciplinarlo, per penetrarlo, e per attuare così la personalità divina. La volontà, mediante l'immaginazione, tende all'idea che si propone di realizzare; dal canto suo l'idea, che è attiva e bramosa di esistere, quasi anima che cerca un corpo, va incontro alla volontà; sotto l'azione generatrice dell'immaginazione e del desiderio, l'idea diventa realtà; lo spirito, con un'operazione tutta interna, si dà una natura, un'essenza, un corpo.

Quest'opera complessa e molto meravigliosa il Boehme la descrive nei suoi dettagli, inspirandosi all'antica dottrina cabalistica delle sette essenze naturali. Sette spiriti organizzatori nascono successivamente gli uni dagli altri e tutti hanno la loro sorgente in Dio e compiono l'impresa.

Dalla volontà nasce il *desiderio*, tendenza egoista, che risponde al sale degli alchimisti. Dal desiderio sorge il *movimento*, forza d'espansione, rispondente al mercurio dei filosofi. Dal cozzo fra il desiderio e il movimento, si produce l'*inquietezza*, che risponde allo zolfo degli alchimisti. Ecco allora il *lampo*, il baleno, la scintilla rischiaratrice; ecco l'*amore*, l'unificazione del multiplo, che ha il suo simbolo nell'acqua; ecco la *parola* intelligente, grazie alla quale abbiamo la percezione

del multiplo in seno all'unità; ecco infine il *corpo* o spirito di armonia, sotto la cui azione si compie la rivelazione dell'Eterno nella sua natura divina.

Tale è il secondo natale di Dio, che genera la natura divina e la personalità effettiva di Dio, da ben distinguersi da Dio stesso, perchè è solo una realizzazione delle perfezioni sue. La prima attività ideale dava a Dio la conoscenza di sè; questa seconda azione genera l'esistenza assoluta e compie la personalità. E il Boehme qui si sofferma e mostra come questa azione sia triplice e ponga tre persone, corrispondenti ai tre principî della natura divina: la volontà (il Padre), la luce (il Figlio), il fuoco (lo Spirito Santo). Il Padre è la coscienza della forza; il Figlio è la coscienza del bene; lo Spirito è la coscienza dell'accordo che si stabilisce in Dio tra la forza ed il bene.

« Questa — conchiude il Boutroux — è la dottrina del Boehme sulla nascita di Dio. Attraverso i simboli teologici ed alchimistici in cui si avvolge per manifestarsi, non è forse chiaro che essa ha un significato ed un valore filosofico? L'idea principale di questa dottrina è che la persona è l'essere perfetto e deve esistere, e che, per conseguenza, tutte le condizioni dell'esistenza della persona devono a loro volta essere realizzate. Da tale principio scende tutto il resto. Personalità, dice il Boehme, suppone pensiero ed azione: e per pensare ed agire, bisogna essere in rapporto con qualcosa d'opposto a sè. Al pensiero occorre un oggetto da considerare e da assimilare; all'azione occorre una materia da vincere e da spiritualizzare. Questa legge è universale e la stessa personalità assoluta non può sottrarvisi senza contraddizione. D'altra parte, l'essere assoluto dev'essere causa di sè e non dipendere da nulla che sia estraneo a lui. L'essere assoluto, adunque, se vuol essere persona, deve dedurre da sè un oggetto opposto a lui stesso, al quale si applichi la sua intelligenza e che modifichi la sua attività. È necessario che la divinità una e infinita si trasformi da sè in una dualità, di cui uno dei termini sarà il vero Dio, l'altro la natura, della quale Dio ha bisogno. Concepito così come soggetto e agente in faccia d'un oggetto e d'una materia, nata dal suo fondo stesso, Dio ha un compito da soddisfare, cioè la risoluzione dell'antinomia che egli ha creato in sè; e per compiere questo compito, egli si realizza come persona ».

***

Dopo la storia di Dio, viene la storia del mondo, della natura, dell'uomo, del male.

Boehme qui si dichiara contrario sia alla tesi del teismo riguardante la creazione dal nulla, sia al panteismo che confonde Dio col cielo, con la terra e col mondo esteriore.

« Molti scrittori — egli dice — hanno scritto che il cielo e la terra vennero creati dal nulla. Ma mi meraviglio che, fra tanti uomini così eccellenti, non se ne sia trovato uno che abbia potuto riferirmi la vera ragione, dal momento che Dio è rimasto identico a se medesimo da tutta l'eternità. Dal nulla non può sorgere nulla; ogni cosa deve avere una radice, altrimenti nulla si sviluppa ». Inoltre non sarebbe concepibile — in questo caso della creazione dal niente — la vera personalità dell'uomo: ognuno sarebbe buono o cattivo perchè così ha voluto la volontà arbitraria di Dio.

Così pure egli rifiuta il panteismo. Il mondo ha la sua sorgente in Dio; ma la perfezione divina è completa indipendentemente da ogni creazione. Non si può confondere la *natura esteriore* con la natura interiore, veramente vivente e perfetta. Sarebbe bestemmia chiamare Dio il mondo esterno. Nel suo scritto *Vom dreifachen Leben des Menschen*, il Boehme dichiara che Dio è libero dalla natura, per quanto la natura sia della sua essenza: « Gott ist von der Natur frei, und die Natur est doch seines Wesens ».

Come si risolve allora il problema della creazione?

Abbiamo visto, studiando la storia di Dio, come questi sia un puro spirito, un agente spirituale, che genera la sua natura eterna, armonia perfetta, dove gli esseri, quantunque distinti, si penetrano gli uni gli altri, dandoci così una molteplicità, di cui ciascuna parte esprime l'unità del tutto. Dio e la sua natura interiore non sono adunque nè materiali, nè composti di frammenti.

Dio, però, per un disegno di puro amore, senza esservi in alcun modo costretto, vuol far esistere in un modo corporale ciò che in lui è unito. I sette spiriti che compongono la natura divina realizzano allora sotto forma di corpo le idee contenute

nella sua sapienza. Ecco così le creature, le quali, appena condotte alla soglia dell'esistenza, lanciate nel regno dello spazio e del tempo, dell'esteriorità e della discontinuità, vogliono affermare se stesse e manifestarsi secondo la loro propria tendenza. In tal maniera, dal Nulla primordiale siamo passati alla personalità ed alla natura divina; questa, a sua volta, è servita a Dio come di materia, per creare il mondo, non con una creazione dal nulla, ma con una creazione mediante la natura divina e mediante una realizzazione di quest'ultima nelle cose create.

Tale è « la vera e profonda conoscenza del Dio unico e grande che è tutto ». Dio non è separato dal mondo e dall'uomo, nonostante che non si confonda con l'uno e con l'altro. Il cielo non è lassù nell'azzurro, è nel nostro intimo, dove si agita la vita divina. Le stelle, la terra, gli abissi, lo spirito dell'uomo non son divisi da Dio; ed è per questo, che essendo il nostro spirito cosciente ed intelligente, noi possiamo in noi conoscere il Dio in cui viviamo e siamo. Non è lecito nè disgiungere Dio dalla materia e dall'anima umana, nè identificarli. Un'intima unione con la divinità, una connessione di tutti gli esseri fra loro e con Dio, sono la conseguenza di questa storia di Dio creatore.

Non seguiremo il Boehme nella descrizione della creazione degli angeli, risultanti da due principî divini, il fuoco e la luce; della creazione della natura terrestre, più concreta e materiale, risultante da questi due principî e da un terzo, la corporeità; della ribellione degli angeli e di Lucifero, che inebbriati della bellezza della natura creata, hanno rinnegato Dio e si sono separati da lui; del commento che egli fa al primo capo del *Genesi;* della creazione dell'uomo libero; dei vari regni del mondo e delle sette forme o qualità o passioni, — le sette *Qualen* che dalle forze materiali dell'attrazione e ripulsione salgono a quelle della luce e del calore e da queste a quelle delle funzioni del senso e dell'intelletto; della umana disobbedienza per istigazione di Lucifero e delle due colpe dall'uomo commesse con l'intelligenza e con la volontà. Dio maledice l'uomo; ed il mondo passa dallo stato di armonia allo stato di dispersione individuale. Ogni essere pretende di vivere per sè e di svilupparsi, senza aver cura alcuna degli altri. La lotta per la vita si inaugura e diventa l'unica legge. Il bene ed il male sono ormai due principî, l'uno di fronte all'altro. Il male, il peccato,

consiste nel volersi separare dall'intera connessione, da Dio e dagli altri esseri, nel voler essere un tutto, mentre non si è che una parte. Il male è incominciato — dice il Boehme — quando dinnanzi alle Persone della Trinità, ai sette spiriti originari, alla schiera degli angeli, Lucifero, baldanzoso per la propria grandezza, si è fatto innanzi, ha voluto dominare ed ha preteso di divenire totalità. La creatura si è separata dal suo Dio. E la conciliazione di questa opposizione non era possibile, se non con l'Incarnazione e la Redenzione. Dio si unì ancora all'uomo, alla creatura che riassume tutte le altre; la storia di Cristo doveva compiere la storia di Dio e la storia della divina creazione.

***

Perchè Dio possa rinascere nel seno della creatura corrotta e si ristabilisca l'unione fra Dio e l'uomo, non basta, però, che Cristo si sia incarnato; e neppure è da credersi che la rigenerazione avvenga in noi per un decreto arbitrario di Dio, predestinante gli uni all'inferno, gli altri alla gloria.

L'umana volontà è libera. E la conciliazione dell'opposizione dipende dalla nostra libertà. Non è un fatto già fissato; è un atto dipendente da noi. Certo, l'uomo non basta a sè e non può salvarsi senza la grazia divina; le opere nostre senza la grazia non sono niente. Occorre *la fede;* ma non già la fede di chi crede a Gesù Cristo da un punto di vista storico; e tanto meno la fede che condanna gli altri, che lodano Dio in modo diverso dal nostro. Dio condanna forse gli uccelli della foresta, perchè ciascuno di loro lo loda a suo modo? « Chi ha l'amore nel proprio cuore, chi conduce una vita mansueta e misericordiosa, chi combatte il male ed attraverso all'ira giunge alla luce di Dio, quegli vive con Dio ed è uno spirito solo con Dio. Poichè Dio non abbisogna di alcun altro culto ». La vera fede è la volontà retta, liberamente sommessa alla legge dello spirito; e sta nel rinnovare in sè la nascita e la vita di Cristo, il suo battesimo, le sue tentazioni, le sue sofferenze, la sua morte. Imitare il Cristo: ecco il segno del vero cristiano, il quale, perciò, non è di alcuna setta, ed anche se vive in una di esse, non ne dipende. La vera religione è interiore; nessuna forma

può contenerla; nessuna formola può abbracciarla, neppure la parola della Scrittura, utile bensì, ma morta e muta ed impotente per sè ad esprimere la parola vivente, infinita come Dio.

Questa fede interiore, che sta nella volontà buona, ci spiega tutto. Ci spiega la giustificazione, perchè la fede ci salva per mezzo della grazia santificante che porta con sè e che genera in noi la penitenza ed il Cristo redentore; spiega la vera preghiera, che non è una domanda, un'implorazione della assistenza divina, ma l'atto della volontà che va a Dio e ne riceve la grazia santificatrice. Spiega la predicazione, non affidata a nessuna casta speciale, ma ad ogni creatura. Spiega i Sacramenti, che si riducono alla grazia divina, da acquistarsi con la fede. Spiega la rigenerazione, ossia l'uomo nuovo, che rinuncia al suo io individuale, e diviene uomo interiore, il quale continua, sì, il suo lavoro e la sua vita abituale, ma tutto vivifica con lo spirito novello, non ponendo nell'esteriorità la sua mèta, ma, conservandosi libero, nell'abbandono completo alla volontà divina, nell'amore per il prossimo, nella comunione delle anime. La vita di fede, in ultima analisi, è un rinnovamento che non si compie una volta per sempre, ma è un ricreare Dio in noi con lo sforzo rinnovato di ogni istante, per preparare alla fine della nostra vita la ricostituzione definitiva e perenne dell'unità primordiale, dell'anima e di Dio. Il paradiso eterno non è se non questa conciliazione; l'inferno eterno non è se non l'individuo non unito al suo Dio, ma da lui separato e tuffato nel regno dell'egoismo, della rivolta, dell'anarchia.

La storia, cominciata con Dio, termina in Dio. Essa si inizia con l'eterno, attraversa il tempo, ritorna all'eternità.

***

Se questa metafisica del filosofo tedesco, avviluppata nelle fasce della teosofia e di una teologia tutta sua, noi la spogliamo dalle bizzarrie pazze, che così abbondantemente la infiorano; se cerchiamo qual'è il contenuto sostanziale del sistema nascosto sotto il velo fitto delle stranezze e delle ridicolaggini, mi pare che ad un punto speciale possiamo ridurre la novità della concezione del Boehme.

Il reale egli è riuscito a percepirlo in una unità, che lo ineb-

bria e lo consola. Tutto è collegato con Dio e Dio è in tutto. Quante volte nel *Morgenröthe* e negli altri suoi scritti, egli esce in grida di giubilo per tale sua idea! Dio egli lo vede dovunque; non solo nei cieli, ma nell'intimo dell'anima. Dio non è lontano; noi viviamo in Lui ed Egli vive in noi, nelle forze dell'intera natura, nel fuoco, nell'aria, nell'acqua, nella terra, nelle stelle, negli abissi: « Io — esclama il Boehme — io posseggo la vera e profonda conoscenza del Dio unico e grande che è tutto ». Se i paragoni in filosofia non confondessero in un'astratta somiglianza teorie essenzialmente diverse, sarebbe il caso di instituire un confronto tra lo slancio vitale e la sorgente creatrice del Bergson, e questo sistema, in cui tutto ciò che esiste sgorga da una fonte primordiale, ed in cui il compito della filosofia dev'essere quello di percepire l'unità dinamica dello sviluppo cosmico. La connessione di tutte le cose fra loro e con Dio era stato il tema di tanti altri filosofi della Rinascenza; la legge del contrasto come condizione della realtà e la conciliazione degli opposti come soluzione del problema del male, noi la troviamo in quasi tutti i sistemi di quel tempo; il Boehme porta uno spirito nuovo, ripensando tutto questo dal punto di vista dell'attività, dell'azione, dello sviluppo, o come egli diceva, dell'*Auswickelung*. È lo svolgimento che egli vuole; è esso che genera le differenze e le concilia: è il divenire, è l'attuarsi dell'essere che costituisce la sua preoccupazione, il suo programma, il suo metodo. La concretezza della storia *da un punto di vista dinamico* fu la sua aspirazione peremne.

Bisogna, però, stare attenti per non deformare il suo pensiero. Per il Boehme l'uomo o la natura non sono il centro del tutto, ma è Dio; ed il divenire divino che egli canta non è affatto un inno all'immanentismo. Dio, egli dice, non si trasforma nelle creature; in Dio non c'è il prima o il poi: ed è solo la nostra condizione di esseri finiti, che ci costringe a rappresentare la vita di Dio come un progresso. Il concetto del Trascendente non solo è essenziale per il Boehme: ma Dio è l'origine di tutto lo svolgersi della realtà, quale è da lui concepita: è l'*Urgrund* e l'*Ursache*, il primo principio, cioè, e la causa, è lo spirito onnisciente, omniveggente, omniudiente, omniodorante, omnigustante.

Il Boehme ammirava, sì, la *natura* ed ai dotti del suo tempo osava dire: « Io non ho bisogno delle vostre formole e dei vostri

concetti, poichè nulla ho imparato da essi: ho avuto un altro maestro, che è l'intera natura». Anche a lui come ad altri pensatori di quel tempo, l'uomo appare come il microcosmo, e mediante l'uomo noi possiamo, quindi, conoscere il mondo materiale, quello sidereo e quello divino. Ma la vera conoscenza della natura e dell'uomo è la conoscenza religiosa, ed anche lo sviluppo cosmogonico ed umano è inconcepibile, indecifrabile, assurdo, se non lo si riguarda dal punto di vista dello sviluppo teogonico. In una parola: le apparenze dell'*Aurora* depongono per un monismo evoluzionista o per un panteismo emanazionistico: ma il vero pensiero del Boehme non è tale.

Che se questo pensiero lo vogliamo valutare, sfrondandolo — ripeto — da tutte le scempiaggini, io non direi soltanto — come fa il Boutroux — che il Boehme, credendo di parlar di Dio, parla dell'uomo e racconta in una forma simbolica la storia della volontà umana e della sua creazione: ma aggiungerei che la sua nuova intuizione è un perfezionamento di quella del Cusano e di altri, è un maggior approfondimento della concretezza storica, in quanto questa è concepita in modo spiccato nel suo dinamismo, il che, come abbiamo detto più volte, non esclude per nulla affatto che il divenire non abbia in sè la ragione della sua esistenza e non appelli Iddio, presente in tutte quante le cose, causa e principio di esse, ma da esse essenzialmente distinto.

VIII.

BERNARDINO TELESIO

La natura, con le sue bellezze e le sue forze, col fascino dei suoi segreti e con la meraviglia delle sue leggi, incatenò durante la Rinascenza l'attenzione comune, dando origine a studî diversi, coronati, poi, dalla scienza moderna.

Per una esposizione dettagliata e per una descrizione precisa ed esauriente, occorrerebbe rievocare il culto degli Umanisti per la natura e rileggere, ad esempio, la *Laude della vita rusticana* del Poliziano, ovvero la *Caccia al Falcone* di Lorenzo de' Medici, od anche il poemetto sulle *Api* di Giovanni Rucellai. Lo sforzo degli artisti d'allora di rappresentare con naturalezza e fedeltà piante, animali e paesaggi; le composizioni di Benozzo Gozzoli, gli altorilievi delle porte del Battistero di Firenze del Ghiberti, le opere del Botticelli, la Testa di Cavallo del Donatello sono un segno di questa intuizione realistica, come osserva Edoardo Zavattari nella sua *Visione della vita nel Rinascimento e Bernardino Telesio.*

L'artista si sentiva attratto dalla natura; per questo, come Masaccio e Antonio del Pollaiolo, coltivava l'anatomia e lo studio del nudo, giungendo con Leonardo quasi ad una alleanza fra anatomia e arte; non disdegnava di frequentare gli anfiteatri anatomici e le dimostrazioni sul cadavere, come fecero Michelangelo e Benvenuto Cellini; non rifuggiva persino — basti citare l'esempio di Leonardo e di Annibale Caracci — di eseguire le dissezioni anatomiche; andava, insomma, alla natura con occhio avido e con una sete ed una brama immensa.

Era ciò che facevano anche i cultori della medicina e degli altri rami di scienza, come la botanica e la zoologia. Il Radl nella sua *Geschichte der biologischen Theorien in der Neuzeit*, il Carus nella sua *Histoire de la zoologie*, il Fiorentino negli *Studî e ritratti della rinascenza*, il von Sachs nella sua *Histoire*

de la botanique, il Figuier nel suo volume *L'alchimie et les alchimistes*, ne forniscono ampie prove. « Un medico italiano, che è pure rinomato filosofo, Andrea Cesalpino, gettò le prime fondamenta della mineralogia e della botanica. L'Achillini coltivò con profitto l'anatomia, e vi fece delle scoperte. Ulisse Aldovrandi abbracciò nel suo insieme la storia naturale.... Nei giardini di Alfonso d'Este furono fatti i primi studî della botanica, non più sui libri di Dioscoride, ma su la fresca e rigogliosa natura. A Padova poi si fondava il primo orto botanico pubblico, nel 1554, al quale tenevan dietro quelli di Pisa, di Bologna e di Roma. Il filosofo Patrizzi, prima del Linneo, poneva a fondamento della classificazione delle piante la diversità del sesso. Un ardente desiderio ed un'insolita foga di ricerche sospingeva gli spiriti a frugare per entro ai più riposti nascondigli della natura ». I nomi di Marc'Antonio Dalla Torre e di Vesalio (l'anatomico amico del Tiziano); di Wotton, di Gesner e di mille altri, si riuniscono al nome dei cultori delle scienze occulte, della magia e dell'astrologia, che, nonostante le apparenze, non sono sempre scaltri ciurmadori e rappresentanti di ridicole superstizioni, ma furono, in realtà, i precursori della scienza sperimentale. La natura, per la spinta di tali ricerche, venne scrutata in tutti i suoi aspetti; « i moti degli astri — scrive lo Zavattari — furono attentamente osservati, le proprietà dei minerali e delle piante diligentemente studiate, la costituzione degli animali più profondamente indagata, le funzioni e le malattie dell'uomo nuovamente investigate. Per cui da quel lungo e paziente lavorio di analisi, da quell'affannosa ricerca delle più strane corrispondenze fra uomo e natura, scaturì una ricca messe di conoscenze positive;.... fu gettato già allora il seme, da cui germogliarono quelle scienze naturali, che sono la conquista e il vanto dei tempi moderni ».

Se Bernardino Telesio è anche oggi così ricordato ed applaudito, lo si deve al fatto che sulla soglia del Rinascimento egli è il banditore di tale indirizzo; ed è per questo che già Francesco Bacone, nel suo *De principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et coeli, sive Parmenidis et Telesii et praecipue Democriti philosophia tractata in fabula*, lo proclamava « novorum hominum primus ».

***

Sull'importanza e sul significato di Bernardino Telesio di fronte alla scienza, si può dire che oggi c'è quasi una unanimità di consensi. Persino idealisti e positivisti sono su questo punto d'accordo. Erminio Troilo nel *profilo* da lui dedicato a *Bernardino Telesio* e lo Zavattari nel libro citato, possono dar la mano al Fiorentino ed al Gentile.

I suoi sforzi — scrive il Gentile nel volumetto intitolato *Bernardino Telesio* — per ricostruire una natura, che avesse in sè tutti i suoi principî, lo fanno additare dagli storici come uno degli eroi del pensiero umano.

Ed è certo che il disegno delineatosi nella sua mente fu, per dirla col Zavattari, di « investigare la natura in tutte le sue manifestazioni, cercare di penetrare le leggi prime che tali manifestazioni governano, costringere queste leggi in un principio unico e generale, per modo che l'universo risultasse come un tutto armonico, molteplice nelle sue estrinsecazioni, ma unico nella sua essenza, in cui tutti i fenomeni si svolgessero naturalmente l'uno dall'altro, e dalla natura inorganica attraverso gli esseri organizzati si risalisse fino a raggiungere l'uomo, fino ad interpretarne anche i più nobili e più eletti attributi con gli stessi principî fondamentali che reggono tutto quanto il creato ».

In tale concezione, il Telesio « precorse tutti i moderni: ed *i suoi tentativi, quantunque falliti*, rimangono nella storia del pensiero umano, ed attestano la forza e l'ardimento del suo ingegno ». Dico: *quantunque falliti*, perchè non bisogna credere che egli sia il fondatore della scienza attuale, l'instauratore dell'induzione scientifica e dell'esperimento. Si appella bensì alla *natura* ed al *senso;* biasima gli antecessori, che, per aver voluto contrastare con Dio in sapienza, avevano ideato le cause del mondo a loro capriccio; vuole indagare i fatti; ma il suo non è ancora il metodo di Galileo.

Soggiunge ancora il Fiorentino nella sua monografia *Bernardino Telesio, ossia studî storici su l'idea della natura nel Risorgimento italiano:* « Il metodo di coordinare i fatti, di raddrizzare uno col mezzo dell'altro; di sforzare in certa maniera la

natura a svelare il suo segreto, istituendo una serie di osservazioni sopra lo stesso fatto, riprodotto sotto svariate condizioni; di saper sceverare la parte accidentale dalla sostanziale, di indurre insomma dai fenomeni mutevoli la legge universale; questo metodo non era ancora nato. Assai giovò la filosofia telesiana allo stabilimento della induzione; ma il suo autore è troppo lontano dall'averla messa in pratica. Il senso non è ancora la sperienza, e molto meno l'induzione, n'è bensì il necessario fondamento e quasi la propedeutica; tanto che noi possiamo affermare, che, senza il Telesio, Bacone e Galileo mancherebbero del loro vero precursore». In altre parole: Bernardino Telesio è un anello di congiunzione tra la scienza, come la concepivano gli antichi, e la scienza come viene riguardata dai moderni.

Anche gli antichi, duce Aristotele, riconoscevano il valore dell'esperienza e su essa basavano i loro ragionamenti. Aristotele anzi — è sempre il Fiorentino che lo riconosce — «andò più avanti, e, col riprodurre artificiosamente dei fatti naturali, si può dire che abbia conosciuto ciò che noi diciamo propriamente lo sperimentare». Le pubblicazioni, poi, del Duhem sono una conferma che la ricerca scientifica non comincia colla morte del Medio Evo.

Tutto ciò è innegabile; ma è altresì importante da notarsi che solo *con l'occhio della filosofia* gli antichi conducevano le stesse indagini scientifiche; era con una mentalità filosofica, e quindi teleologica, che essi procedevano nel campo delle scienze, a differenza dell'epoca moderna, che vi ha sostituito una mentalità scientifica. Fra le due *formae mentis*, ecco Bernardino Telesio, il quale non è propriamente uno scienziato, ma *un filosofo della natura.*

Nè io direi, come fanno alcuni, che la ragione di tale posizione telesiana sia da trovarsi in questo che il Telesio lavorò sopratutto nel campo della biologia e che «se il controllo matematico era conseguibile per fatti puramente fisici, quali appunto costituiscono di poi il campo dell'indagine del Galilei, ciò non era nè è tuttora pienamente attuabile per i fenomeni biologici, nei quali il complesso dei fattori che entrano in giuoco è così grande e così intimamente connesso, da rendere pressochè impossibile lo scinderli tutti e l'analizzarli partitamente». No; la vera ragione non è di indole scientifica, ma filosofica.

Il Telesio si è dedicato, bensì, alla scienza. A Padova, dove si laureò, si applicò alla matematica ed allo studio dei fenomeni ottici; e come un giorno si era ritirato in un convento di frati di San Benedetto, lontano dagli uomini e dai congiunti, per meglio investigare i segreti della natura, così più tardi continuò le sue ricerche in un amenissimo podere, posto alle rive del fiume Coraci. Fu, anzi, la sua cultura scientifica (ritenuta dai contemporanei quasi enciclopedica) che lo fece paragonare da un suo ammiratore ad una nave detta « Vittoria »: questa aveva allora girato felicemente tutti i mari, ed anch'egli aveva visitato ogni campo della scienza. Egli coltivò la biologia in modo speciale, e con questo nome bisogna abbracciare tutti i rami allora in fiore, dalla medicina alla fisiologia generale e speciale, dall'anatomia alla embriologia e via dicendo; e chi volesse una esemplificazione, non ha che da prendere fra le mani il quinto, sesto e settimo libro del *De rerum natura*, od alcuni suoi opuscoli, od anche il saggio di R. Almagià su *Le dottrine geofisiche di B. Telesio* (primo contributo ad una storia della geografia scientifica nel Cinquecento), od il volume dello Zavattari per quello che riguarda le scienze biologiche. E non c'è da stupire se il Telesio ci offre spesso concezioni arbitrarie, spiegazioni infantili, valutazioni poco rigorose dei fatti, tanto che alcune sue idee furono combattute sino dal loro primo apparire, come quella che concerne le vene, le arterie ed i nervi, impugnata dal medico Andrea Chiocco. Se, però, queste deficienze scientifiche vengono accuratamente osservate, subito si scorge come non è questione di constatazione sperimentale più o meno esatta e diligente: esse, al contrario, sono quasi sempre il frutto di una visione filosofica delle cose. La biologia telesiana non è falsa tanto per i risultati positivi raggiunti, quanto per le teorie dalle quali parte e dalle quali è animata. Ciò è tanto vero, che coloro stessi fra i positivisti, che, come lo Zavattari, si sono proposti di illustrare l'importanza del Telesio nella storia delle scienze biologiche, sono venuti alla conclusione che egli « *fu in biologia non un ricercatore, ma bensì uno speculatore;* egli non fece indagini personali, ma assurse alle sue concezioni generali da una teoria dapprima intuita e poi saggiata al controllo dei fatti che seppe armonizzare e far collimare pienamente con la sua teoria generale; quindi dal punto di vista analitico egli è certamente inferiore

a molti di quei suoi contemporanei, che condussero le scienze mediche e sopratutto quelle anatomiche a così grandi progressi ». Cosa c'insegna questo, se non la necessità di ricostruire il pensiero telesiano in base, non alle dottrine particolari intorno al cuore, alla milza, al tubo digerente e così via, ma in funzione della sua intuizione filosofica fondamentale, che fu la vera anima ispiratrice anche delle sue ricerche scientifiche?

A questo punto, però, la questione diventa grave; poichè, se grande ormai è la concordia nella valutazione del significato di Telesio per la scienza, al contrario, i critici si dividono e le diversità delle sentenze diventa impressionante, quando si viene alla ricostruzione della sua filosofia.

Già durante la sua vita, Bernardino Telesio fu oggetto di opposti giudizî.

Filosofi, teologi, medici presero posizione contro l'audace calabrese e contro i fautori del suo pensiero, che si moltiplicarono sopratutto nel Napoletano, in Calabria, a Roma, in Toscana e a Venezia. E fu appunto a Venezia che nel 1575 si svolse il famoso pubblico contraddittorio, che durò tre giorni, tra gli Aristotelici ed i partigiani delle due dottrine.

D'altra parte i Pontefici sempre gli furono larghi di simpatie e di protezione. Da Clemente VIII, da Paolo III, da Paolo IV, da Gregorio XIII e specialmente da Pio IV (che gli offrì l'Arcivescovado di Cosenza, dal Telesio rifiutato in favore del fratello Tommaso, anche per ragione del matrimonio che poco dopo contrasse) egli ebbe elogi ed appoggio. Cardinali come il Bembo ed il Contarini lo amarono sinceramente; il Cardinal Farnese lo difendeva e disse un dì ai suoi accusatori: « Ora che non ci è il Telesio, tutti oppugnate le sue ragioni; ma come egli è presente, niuno fiata ». La Chiesa per diversi anni non si accorse del significato delle teorie telesiane; ed il carattere felicissimo del filosofo cosentino, che lo fece chiamare « il filosofo buono », la soavità e l'aristocratica finezza dei suoi modi, la sua cultura e le relazioni personali gli procurarono un mondo di ammiratori.

Egli visse fra plausi e persecuzioni; e questo dissidio dei suoi contemporanei divenne ancor più vivo dopo la sua morte.

Mentre Sertorio Quattromani ne prendeva le parti con la

sua *Filosofia di B. Telesio* (recentemente ristampata a cura di Erminio Troilo) e lo stesso faceva Antonio Persio, che aveva difeso il Cosentino a Venezia e che poi pubblicava la sua *Apologia pro B. Telesio adversus Franciscum Patritium* (contro, cioè, quel Patrizzi, che, pur dissentendo nei principî, aveva parlato del Cosentino con grande rispetto e nel '72 gli aveva comunicato alcune osservazioni sui vari punti dei due primi libri del *De rerum natura*); mentre il Campanella — come vedremo — lo chiamava il « sommo » e « splendor di natura » e Galileo si inchinava alla sua memoria; altri si scagliavano contro il Telesio, provocando polemiche e condanne. Jacobo Antonio Marta scriveva il suo *Propugnaculum Aristotelis adversus principia Bernardini Telesii*, e, cinque anni dopo la morte, la Chiesa metteva all'indice il *De rerum natura* e i due commentarî *De somno* e *Quod animal universum ab unica animae substantia gubernetur*.

Bacone ritiene (e il Fiorentino soggiunge « molto appropriatamente ») che Telesio vale più a distruggere che a costruire: « destruendo quam astruendo melior », contro il parere di chi giudica che la distruzione telesiana fu per se stessa una costruzione. Il Radl ascrive il Telesio fra i neoplatonici: il Troilo e lo Zavattari lo ritengono come il rappresentante in pieno secolo decimosesto della forza, della bellezza e dell'ingenuità del pensiero presocratico; il Brucker, l'Ueberweg, l'Almagià, come già il Patrizzi, trovano analogie fra la fisica di Parmenide e la dottrina di Telesio; Giovanni Gentile, invece, ritiene che quest'ultima « non è nè parmenidea, nè peripatetica, ma telesiana ».

Quando, poi, si viene a discutere le relazioni che la teoria dell'anima spirituale ed immortale e la dottrina di Dio hanno nel sistema del Cosentino, i dissensi raggiungono il colmo.

Il Fiorentino, seguito in ciò dal Troilo e dai positivisti, sentenzia che l'anima creata nel suo sistema (e lo stesso si ripeta di Dio) è « un soprappiù, una essenza inutile aggiunta all'uomo per un certo ossequio alla religione », è un mezzo per evitare i fulmini dell'Inquisizione, è una appendice superflua al materialismo del sistema.

Francesco Bartelli, nelle sue *Note biografiche*, così preziose per il metodo critico e per abbondanza di documenti, sostiene che il Telesio fu profondamente credente e che non vide, o gli

sembrò più apparente che reale, il dissenso fra il domma e la sua filosofia naturalistica. E già Giulio Cortese, napoletano e dottore in legge, si era proposto un tempo di mostrare che i principî della filosofia di Telesio sono molto conformi a quel che dicono le Sacre Scritture.

Giovanni Gentile, finalmente, crede che anima creata e Dio sono richieste dallo stesso meccanismo del sistema, meccanismo che non sembrava intelligibile al Telesio, se non fosse stato sospeso al Trascendente, « onde tutta l'immanenza, che è il pensiero nuovo del Telesio, resta, come doveva restare, quasi avvolta e chiusa nel bozzolo della vecchia trascendenza », segno caratteristico di tutto questo periodo di transizione.

Fra tale discordanza di pareri, cerchiamo di esporre, sia pure in modo sommario, il pensiero filosofico telesiano, servendoci sopratutto del *De rerum natura juxta propria principia*, l'opera fondamentale, di cui Vincenzo Spampanato ha intrapreso la ripubblicazione nella collezione « Filosofi italiani ». Il Telesio — come tutti sanno — lasciò altri nove opuscoli, pubblicati da Antonio Persio, suo fedele discepolo: *De somno*, *De saporibus*, *De his quae in aere fiunt*, *De mari*, *De iride*, *De cometis et lacteo circulo*, *De usu respirationis*, *De coloribus*, *Quod animal universum ab unica animae substantia gubernetur;* ma il nucleo essenziale della sua filosofia è nei libri intorno alla natura delle cose, due dei quali apparvero a Roma nel 1565 e furono ristampati a Napoli nel 1570, e tutti e nove vennero pubblicati a Napoli nel 1587, l'anno precedente alla morte del Telesio stesso.

Sulla vita sua, per l'indole del nostro lavoro, noi non c'intratteniamo; e così pure nulla diciamo della sua Accademia cosentina, fiorente fra le molte altre che pullulavano nelle città italiane, e propaggine rigogliosa e feconda dell'Accademia napoletana.

L'Accademia cosentina ebbe due periodi: un periodo d'indole filologica, ed un periodo in cui si investigarono gli arcani della natura e si coltivarono le ricerche sperimentali. Giano Parrasio e Bernardino Telesio sono due nomi che riassumono le due fasi, verificatesi, del resto, anche altrove: anche a Firenze all'Accademia Platonica, successe quella del Cimento; a Roma all'Accademia di Pomponio Leto, successe l'altra dei Lincei, fondata dal principe di Cesi; a Napoli, alla Pontaniana,

quella dei Secreti, con a capo Giambattista Della Porta: dovunque l'educazione classica preluse alle ricerche sperimentali. Ma su ciò, ripeto, non è mio compito insistere: ho accennato solo, per osservare che anche l'attività dell'accademico rispose alla caratteristica del filosofo; di quest'ultimo solo io mi interesso, perchè, dopo tutto, qui sta la fonte e la spiegazione anche dell'operosità scientifica e di tutti gli atteggiamenti di Bernardino Telesio.

***

Anima di tutta la speculazione telesiana è questa: l'investigazione indipendente dei principî naturali; la natura studiata in sè, *juxta propria principia*, non vista con gli occhiali di Aristotele. Le ricerche della natura non possono esser compiute in nome dell'autorità, ma col contatto immediato, ossia col *senso*. Il senso è la sola autorità riconosciuta dal Telesio, che va a cercare la spiegazione della realtà non alla teosofia, alla magia o alla astrologia, ma nell'intimo cuore della natura. Nel suo *De cometis* egli ammonisce che non si deve guardare alle comete per prevedere guerre o malanni: anche se non scintilla la loro luce sinistra, battaglie e disgrazie possono accadere; le guerre avvengono non già quando le persone dei principi divengono più secche ed asciutte, ma quando invade l'anima loro la smodata cupidità delle conquiste.

Bisogna andare alle cose, persuasi che la natura non ha bisogno, per essere spiegata, di principî che non le siano immanenti e perciò che nón siano naturali. Aristotele non merita disprezzo, bensì ammirazione; il Telesio verso Aristotele è ben lontano, constata il Fiorentino, «da quella acerbità, con cui assalirono il gran maestro dell'antichità Paracelso in Germania, Ramus in Francia, e, un poco più tardi, Bacone in Inghilterra;... la riforma telesiana non consistette già nel rigettare sopra ogni punto la dottrina aristotelica, ma nel rifiutarne l'autorità», nel discuterla, nel criticarla in nome del «senso» e per l'amore alla verità. «Allietati dall'amore di questa — esclama il Telesio nel *De natura rerum* — e venerando lei sola, non potendoci acquetare di ciò che era stato insegnato dagli antichi, a lungo scrutammo la natura delle cose; e vistala, se

non c'inganniamo, volemmo finalmente rivelarla ai mortali, non giudicando nè da libero nè da onesto uomo, se, invidiandola all'uman genere, o temendo per noi stessi l'invidia degli uomini, l'avessimo tenuta nascosta ».

Qual'è, dunque, questa verità annunciataci da Bernardino Telesio? Qual'è l'idea semplice e fondamentale della sua filosofia, causa della sua opposizione ad Aristotele e germe del suo speciale sistema?

Per lui la realtà, la natura, è spiegata nella sua unità e nella totalità delle sue variazioni incessanti, da tre principî: due principî attivi o nature agenti, vale a dire il *caldo* ed il *freddo*, e dal principio passivo: la *materia*. In altre parole: la materia è il campo di battaglia, dove si combattono fra loro due forme: il caldo e il freddo. Con la contrarietà naturale di queste ultime, con la loro azione sulla materia, con la conquista che di volta in volta il caldo o il freddo fanno della materia stessa con una lotta che non avrà mai fine come non conosce mai tregua, con l'azione di queste due forze sull'unica materia, con questa opposizione universale nell'unico soggetto materiale, è risolto ogni enigma del mondo. « Tria omnino illorum principia ponenda sunt, agentes naturae duae, calor frigusque, et corporea moles una »: l'unità di questa materia con questa contrarietà primitiva, insita in essa, è per il Telesio la constatazione fondata sui sensi e la spiegazione ultima e definitiva della natura delle cose *juxta propria principia*. Tutto il resto è superfluo e falso.

Per dilucidare il pensiero telesiano, osserviamo il valore ed il significato che per lui avevano queste parole: — la materia, la contrarietà, i due principî contrari, — sopratutto in relazione alla metafisica antica, contro la quale il Telesio parte a battaglia.

1. — Aristotele, dice il Telesio, ammetteva una materia prima, in potenza alle varie forme. Ed aveva ragione: v'è un sostrato comune delle cose, v'è una materia, ma essa non è da concepirsi come un'astrazione, come la potenza dei singoli esseri, ma come qualche cosa di concreto, come il soggetto dove s'imprime l'azione delle potenze attive, il caldo ed il freddo.

La materia è una e dovunque possiede una sola e medesima natura: « materia una, et ab una eademque universum constitutum natura ». C'è un'identità di materia nel mondo sublunare

e nel mondo celeste. La tesi dello Stagirita che diversa è la materia degli astri e della terra, è da rifiutarsi: « qua terram, mareque et stellas intra quodque ipsas inter stellas locatum est ens, unum idemque »; Aristotele ebbe il torto, dopo d'aver proclamato l'identità della materia prima, di non star saldo su questa base e di sdoppiare la materia stessa.

La materia, inoltre, è indistruttibile: « materiae molem neque minui neque augeri unquam », ed è inerte, è solo un'attitudine al movimento: « quampiam ad motum aptitudinem ». Questa inerzia dal Bacone e dal Fiorentino viene riguardata come in contraddizione con l'esigenza propria del Telesio di concepire la materia effettualmente esistente, non come mera astrazione; ma mi pare che ha ragione il Troilo di rispondere che per il filosofo di Cosenza la materia è inerte, solo in quanto è considerata in sè, prescindendo dalle forze che la avvivano: ogni e qualsiasi materia è in moto, ma tale movimento non dipende da essa, bensì dalle due nature agenti che la pervadono.

2. — Queste due nature agenti sono il *caldo* e il *freddo*, secondo il Telesio, che qui scorge la suprema opposizione, la contrarietà profonda e ultima, spiegazione di ogni cangiamento. Tutti i cambiamenti naturali sono, adunque, prodotti per la legge della contrarietà, ed in ciò Aristotele — osserva il Telesio — aveva ragione. Egli ripose la contrarietà tra la *forma* e la *privazione*, e questi contrari universalissimi comprendevano per lui ogni dualità di opposti: virtù e vizio, scienza e ignoranza e via dicendo; e la privazione, secondo lo Stagirita, non è una semplice negazione, un puro non ente; era un *quid* dotato di attività, esistente, ma inferiore alla forma. Tutto ciò va bene; ma qui cominciavano le dolenti note.

Per Aristotele la generazione delle forme avveniva per un'azione estrinseca: « quidquid movetur, ab alio movetur »; niente passa dalla potenza all'atto, se non per un ente già in atto. Contro questo principio Telesio si getta con tutte le sue forze.

Non è necessario, egli dice, ammettere che il movimento venga dal di fuori; esso viene dal di dentro.

La tesi aristotelica è assurda. « Se infatti ogni movimento — riassume il Fiorentino — viene dal di fuora, la forma è affatto inerte: ora dunque perchè Aristotele ha detto, ch'essa è principio di ogni azione? Piuttosto doveva dirla principio passivo

che attivo. Se non che girando la posizione, dalla passione stessa ei fa scaturire l'azione. Il patire non può stare senza l'operare, perchè non si patisce se non dalla forma contraria: questa dunque bisogna che possa operare, se si afferma che possa patire. Sicchè le forme, pur nel patire, è giuocoforza che sian dotate di attività». Aristotele inoltre ammette che il cambiamento, ed ogni generazione ed ogni corruzione, son dovuti solo alla forma in atto, che educe la forma dalla potenza della materia. Ed il Telesio critica: «Se la materia ha in potenza tutte le forme, di cui è priva in atto, quelle forme, quando si attuano, non si può dire che si generino; nè che si corrompano, quando tornano nella prima potenzialità. Piuttosto che il generarsi ed il corrompersi di esse, si deve affermare che ora stiano in veglia, ed ora si addormentino; e lo svegliarsi delle forme assopite, o il riaddormentarsi delle già deste, tien luogo della generazione e del corrompimento. In questo caso, a che ufficio serve la materia, se ogni mutazione succede senza l'opera sua? Le forme sole si alternano, e sole bastano a questo compito, senza che la materia ci entri per nulla». E finalmente «come va che una forma contraria, pervenuta a vincere la sua avversaria, non me la snida e ricaccia del tutto; e comporta che le stia allato, pur sapendo che accovacciata lì, stia a macchinare la sua rovina?»

Per tale difficoltà il Telesio abbandona Aristotele. È vero, osserva, che «rerum principia, e quibus res constant, cum antiquioribus fere omnibus, tum Aristoteli, tria visa sunt, agentia contraria duo, et materia una»; ma questi agenti contrari che spiegano la generazione delle forme sono i due principî attivi, il caldo e il freddo. C'è una parte della materia investita e dominata dall'uno, ed un'altra parte lasciata in balìa dell'altro. Il contrasto fra queste due nature opposte e immanenti, una delle quali ora vince, ora è sopraffatta, è la ragione ultima esplicativa della realtà.

Trascuro ora il concetto che il Telesio enunciò dello *spazio* e del *tempo* negli ultimi cinque capitoli del *De rerum natura* (per lui lo spazio è da concepirsi come vuoto, incorporeo, privo di ogni azione, uno, immutabile, identico universalmente, pronto a ricevere ogni ente; il tempo è indipendente dal moto, per quanto noi avvertiamo sempre tempo e moto insieme, ed è anche indipendente dalla quantità nè può essere dato

come numero o misura o come passione o affezione qualsiasi); e vengo, piuttosto, a mostrare come dalla tesi fondamentale, partendo cioè da una materia primitiva unica e dalla universalissima contrarietà, il Telesio creasse tutto il suo sistema e desse la spiegazione di ogni effetto naturale.

Tutto *il regno inorganico*, dalla terra agli astri, viene spiegato dal Telesio col caldo e col freddo.

Essendo due i principî attivi, dominanti la materia, due devono essere i corpi elementari primitivi: la terra ed il sole: la prima occupata dal freddo, il secondo dal caldo. Gli altri corpi sono medî fra questi due estremi e nascono dal prevalere or dell'uno or dell'altro principio.

La terra è la materia addensata, rappigliata, quasi raggomitolata per il freddo, mentre il caldo espande, assottiglia e amplifica la materia stessa. (Per questo il Telesio, considerando la siccità come effetto del freddo e l'umidità come effetto del caldo, sosteneva, contro Aristotele, che il fuoco non è secco, ma è umido).

La terra è fredda: dunque è immobile: e se notiamo in essa la caduta dei gravi, bisogna considerarla non come un'azione, ma come impotenza.

Il sole è la materia dominata dal caldo, ed essendo il calore il principio della dilatazione, il sole è mobile.

Sole e terra sono i veri opposti; fra essi accade la formazione degli altri corpi, che non sono elementari. L'acqua, ad esempio, non è originaria, ma è effetto dell'azione solare sulla terra: se togliete il sole, ossia il caldo, voi vedete che l'acqua si congela; e se dovesse aumentare sempre più il freddo, il ghiaccio diverrebbe pietra, terra: «et si robustius, diutiurniusque adsit frigus, terra dubio procul (aqua) fiet tandem». Una conferma della riduzione dell'acqua all'azione del sole è che, come il fuoco, anche l'acqua si muove e, stagnando, si corrompe. Il flusso e riflusso marino non è da attribuirsi, diceva Telesio nel suo *De mari*, all'attrazione esercitata dalla luna, ma solo all'azione del sole: perchè il sole col suo calore genera nell'acqua del mare molti vapori, i quali, volendo emergere dalle acque, la fanno gonfiare e quasi ribollire: tant'è vero che il gonfiamento è maggiore dove il mare è meno profondo e dove quindi la luce del

sole può suscitare vapori in più abbondante quantità, come nell'Oceano Gallico e nel Mar Veneto, mentre è minore nel Mar Siculo, nel Mar Tirreno per la ragione contraria.

Nel *De cometis et lacteo circulo* soggiunge che la cometa è la luce del sole, che riluce dai vapori in se stessi raccolti; nel *De iis quae in aere fiunt* sostiene che il vento alla superficie della terra, il terremoto nelle sue viscere, il tuono nelle nubi sono una sola e medesima cosa, un unico fenomeno, da riferire al calore. I terremoti, tanto per esemplificare, non sono se non l'effetto del caldo, che sviluppa nell'interno della terra i vapori, i quali alla loro volta, occupate le cavità, fanno impeto per aprirsi una strada. E così si ripeta dell'iride, dei colori e via dicendo.

Fu appunto la connessione fra il caldo e il moto, che indusse il Telesio ad affermare la loro reciprocità. Il moto per lui è prodotto dal calore ed in ricambio lo riproduce; si osservi però, che mentre i fisici moderni riducono il calore al moto, il Telesio — che da alcuni per questa sua dottrina per nulla affatto scientifica, ma puramente filosofica — riduceva il movimento al calore, che da lui era considerato primo per natura, per tempo e per dignità. E parimenti non si dovrebbero riguardare come felici intuizioni delle teorie attuali e lampi di genio l'affermazione telesiana dell'identità di luce e di calore; queste tesi hanno lo stesso valore dell'altre intorno al motivo per cui l'argento è bianco senza essere fluido e via dicendo; non sono, cioè, se non applicazioni dell'idea principale del sistema telesiano.

Non solo la materia inorganica, ma anche la *vita*, nei suoi vari gradi, trova nel caldo e nel freddo la soluzione della sua natura.

Se nella materia inorganica il calore e il freddo operano dal di fuori, invece nei viventi il calore si trova rinchiuso dentro, quasi trattenuto dall'involucro del corpo. Lo spirito, quindi, è nè più nè meno che calore; e secondo che lo spirito è più o meno caldo e tenue, abbiamo lo spirito animale, vegetale, umano. Una pianta differisce dal bruto solo in questo modo: che quest'ultimo ha uno spirito più caldo e più tenue, diffuso in organi più sviluppati e distinti: « id itaque modo ab animali

differre plantam decernendum est: quod calidior illius, tenuiorque spiritus calidiori etiam molliorique corpori inditus est, longeque pluribus distincto organis»; e tutta la famiglia dei viventi ha una perfezione maggiore o minore, secondo il grado del caldo nello spirito vivificatore.

Il problema della vita e della morte non ha una diversa soluzione.

Per quanto riguarda la generazione d'un vivente, «avendo riposto nel calore — scrive il Fiorentino — la sorgente della vita, il Telesio comincia dal considerare che due condizioni si richieggono per la generazione, che cioè si produca questo calore, e che, prodotto, si rattenga. Dal che deriva la necessaria cooperazione dei due sessi, dei quali uno generi il seme con lo spirito, o con cosa che gli si avvicini e che possa ben mantenerlo; l'altro che, ricevutolo, lo conservi e lo alimenti. Un solo animale non potrebbe riuscire a sì disparati uffici, e quindi proviene la necessità di sdoppiarsi nei due sessi. Il maschio, che ha più calore, adempie il primo compito, e genera lo spirito; la femmina, che ne ha sortito uno più debole e più languido, conserva lo spirito procreato dal calore maschile». Cosicchè non solo la generazione, ma anche la differenza fra i sessi ha la sua ragione ultima nel caldo e nel freddo: «Masculo.... magnus est datus calor.... Foeminae autem.... languidus inditus est calor». E se in una femmina si aumentasse il calore, diverrebbe un maschio, come era avvenuto — assicura il Telesio — qualche caso ai suoi tempi e nelle sue regioni.

A simiglianza della generazione, si spiega lo sviluppo dell'organismo. Lo spirito è calore; il calore tende a dilatarsi; perciò lo spirito tende ad allargarsi e forma i vari organi, dal fegato al cuore, dal ventricolo ai polmoni.

E cos'è la morte, se non il trionfo del freddo sul caldo? Le due forze attive sono in contrasto, non soltanto nella natura inanimata, ma anche nel vivente; e quando gli involucri, da cui son protetti lo spirito caldo ed i meandri sinuosi, che non lo lasciano uscir fuori, più non servono alla loro funzione, allora è venuta la fine dell'organismo.

Alla entelechia aristotelica era così sostituita la sostanza sottile ed eterea e calda, che il Telesio chiamava lo spirito; sostanza, che, come in una rocca sicura, ha la sede principale nel cervello, donde per il canale dei nervi accorre rapidissimamente

là, dove urge il suo soccorso. E sempre in base ai caratteri del caldo, lo spirito è da lui definito come movimento: c'è un'identità originaria fra il moto, lo spirito, il senso. Ma anche qui, non si cerchi l'idea materialistica moderna della riduzione della sensazione al movimento; vi sono alcune frasi che i seguaci di Büchner potrebbero ripetere; ma il complesso del materialismo telesiano dà ad esse una fisionomia particolare, inducendo il suo autore a ridurre tutto al caldo ed al freddo.

Così l'ira è un effetto dello spirito che divampa, tant'è vero che la pupilla si dilata, lo sguardo fiammeggia, il volto sfavilla e divien rosso, il corpo si riscalda. La mestizia e la paura, viceversa, sono prodotte dal raffreddamento, tant'è vero che le membra si agghiacciano. Il sonno non è altro se non un ritiro del caldo, ossia dello spirito, nei ventricoli cerebrali. L'agghiacciamento produce la morte, perchè il caldo fugge dall'organismo.

E siccome nei viventi dire anima e dire calore per il Telesio è lo stesso, egli non ammise tre o più anime per le diverse funzioni che si compiono nell'animale, ma dimostrando in un suo *commentario* — come si esprime il titolo di esso — *quod animal universum ab unica animae substantia gubernetur*, nega la molteplicità delle anime appunto per il fatto che unico è il calore.

Ciò che ho detto della fisica e della fisiologia, dev'essere applicato alla *psicologia* telesiana, nella quale bisogna però premettere che per il Telesio il caldo e il freddo sono forniti di senso. Tutti gli elementi della natura inorganica, in quanto si muovono, sentono: se sentono gli animali, non c'è una ragione per negare che sentono anche i loro elementi. — Alle volte sembra che tanto il freddo come il caldo, secondo il Telesio, siano dotati di senso; alle volte pare che egli attribuisca il senso solo ad uno dei due, in quanto il senso dipende dallo spirito, cioè dal caldo, e non può competere al freddo, che ne è il contrario. Qui, anzi, il Fiorentino trovava la capitale contraddizione della fisiologia telesiana. Ma bene ha replicato il Gentile, che «il senso, come forma reale della natura, non può essere una proprietà nè del caldo, in quanto puro caldo, nè del suo contrario; sibbene degli enti, delle cose naturali, che, in quanto sempre calde e fredde insieme, avendo sempre un qualche grado di calore, e però sono spirito più o meno tenue, non possono

non aver tutte un certo grado proporzionato, anzi equivalente di senso. Che era infatti la soluzione del Telesio, quando attribuiva il senso anche al freddo, che allora intendeva non più come astratta natura agente, ma come questa natura agente concorrente con la contraria nella materia, ossia come natura agente concreta nell'unità di sè e della sua contraria ».

Tutto, dunque, — si può dire — sente; ed il sentire per il Telesio è un avvertire l'azione delle cose per un cangiamento prodotto nello spirito da un oggetto esterno. Il vero senso, perciò, è il tatto; gli altri sensi si riducono al tatto più o meno squisito; ed in ultima analisi, è il caldo che ci dà la spiegazione del senso. Il gusto non è che l'azione del calore nativo che hanno i cibi e che vien risvegliato dal calore della lingua; l'odorato è pure calore, ma comunicato all'aere dalle cose esterne, le quali, quanto più sono calde, tanto più esalano vivo odore; la vista ha per oggetto principale la luce; e la luce è la faccia del calore, il quale stringe e dilata lo spirito che esiste negli occhi. È vero, bensì, che l'udito importa una causalità meccanica, suscitatrice di calore, e che il tatto, che, come abbiamo già rilevato, comprende tutti gli altri sensi, si spiega col moto, con l'azione di un oggetto su di noi; ma, dal complesso del sistema, risulta che il moto stesso non è altro se non effetto del calore; non vi sarebbe sensazione, nè acustica nè tattile, se non vi fosse una differenza di caldo: senza di ciò, nulla percepiremmo.

Non c'è abisso, perciò, tra *materia inorganica* e *vivente;* come non c'è diversità essenziale tra *senso* ed *intelletto*. Sentire, immaginare, ricordare, ragionare sono tutt'uno: non c'è differenza tra sensibile e intelligibile; anzi, l'intendere è meno del sentire; l'intelletto è un senso più languido ed oscuro. Quando noi abbiamo sotto i sensi un oggetto, noi non ragioniamo; l'immediata percezione ci basta. Quando, invece l'oggetto non cade sotto i sensi, allora abbiamo i processi intellettuali, non certo così limpidi, come la percezione. Tutte le funzioni dello spirito si riducono al sentire: il senso serve per sentire le cose presenti; la memoria per sentire le cose lontane; il ragionamento per sentire le cose occulte. E gli spiriti fra di loro non differiscono essenzialmente; se uno è più eccellente dell'altro, ciò dipende da cause naturali, dall'ampiezza del cervello, dall'ambiente esterno, dalle qualità dei moti esteriori che lo com-

muovono, in una parola dal calore, dall'essere uno spirito più o meno caldo, e perciò più o meno agile, nitido. Un'anima di un bue e quella d'un uomo differiscono solo « calore, tenuitate, puritate, nitoreque », come le varie funzioni differiscono per la maggiore o minore languidezza del senso.

Nella classificazione, quindi, delle scienze, a capo di tutte si debbono porre le scienze naturali, perchè là è il regno del senso: vengono in seguito le matematiche, che son segni delle cose percepite dai sensi; da ultimo la metafisica, la più lontana dai sensi. Con simili criterî il Telesio ci diede la sua etica.

Non ci poteva essere, per lui, una diversità essenziale fra mondo naturale e mondo morale, dal momento che non c'è tra la materia e la vita.

Lo spirito — dice il Telesio — se è mosso dalle cose esterne secondo la sua natura, prova piacere; se è mosso violentemente, sente dolore. Il piacere e il dolore non sono se non il senso della propria conservazione e della propria distruzione. Ecco perchè noi tendiamo al piacere e rifuggiamo dal dolore; ecco anche perchè il sommo bene dev'essere riposto nella nostra conservazione: « supremum bonum.... conservationem esse, liquido patet ». Cos'è allora la virtù? È l'azione utile e conosciuta tale, per la conservazione propria. Per salvare, quindi, la vita nostra, e quella dei nostri cari, è lecito alterare la verità; il non farlo sarebbe falsa superstizione: conseguenza, che in qualche altro punto il Telesio cercò di mitigare, ma che scendeva inesorabile dai suoi principî, secondo i quali, altresì, vivere secondo la virtù o secondo la regola del vizio (ossia in modo contrario alla propria conservazione) è un fatto naturale, dipendente dalla purezza e dal nitore dello spirito, e non modificabile con nuove consuetudini; è un fatto che si riduce al calore immagazzinato in noi e che costituisce la nostra anima.

L'*unità della natura* del Telesio sta tutta qui. Non più dualismo di materia e di forma, di inorganico e di vivente, di corpo e di spirito, di senso e di intelletto, di libertà e di necessità, di fatti naturali e di azioni morali. Fisica, biologia, fisiologia, psicologia, etica sono unificate. Tra la natura esterna e l'orga-

nismo, tra il soggettivo e l'oggettivo non v'è nessuna separazione. Il caldo, il freddo, la materia — la duplice forza operante nell'unico soggetto — sono la nuova trinità, che costituisce l'unico Dio, l'unica natura. Il filosofo la scruta nella sua concretezza col senso, quel senso che è diffuso dovunque e che tutto abbraccia in una stretta unica. Ogni separazione è tolta; il caldo implica il freddo ed entrambi implicano la materia; la realtà è sintesi di questi tre principî, che non sono tre, ma una cosa sola. Sarebbe questa una metafisica materialistica, un naturalismo monistico, se nel Telesio non vi fosse ancora un'affermazione di trascendenza, cioè di Dio e dell'anima spirituale.

Può a prima vista sembrar strano che Bernardino Telesio avesse la convinzione di restare un buon credente ed un figlio devoto della Chiesa.

Le sue idee erano evidentemente in contrasto col dogma cattolico e con quelle tesi fondamentali della metafisica dell'essere, che costituiscono pure la base della fede cristiana. Come mai, adunque, sua vita natural durante, non se ne accorse, ed anzi, protestò di voler sottomessi senso e ragione all'autorità della Chiesa e della Scrittura?

Son note, infatti, le dichiarazioni di fede cattolica e di ortodossia piena, che abbondano negli scritti di Telesio. Nel *proœmium* del *De rerum natura* egli proclama bensì ad alta voce di aver seguito solo il senso e la natura e null'altro: «sensum nos et naturam, aliud praeterea nihil, secuti sumus»; ma subito soggiunge: «Nec tamen, si quid eorum, quae nobis posita sunt, sacris litteris catholicaeve ecclesiae non cohaereat, tenendum id, quin penitus reiciendum, asseveramus contendimusque. Neque enim humana modo ratio quaevis, sed ipse etiam sensus illis posthabendus: et si illis non congruat, abnegandus omnino et ipse etiam est sensus». E non vi sarebbe se non l'imbarazzo della scelta, se si volessero raccogliere i passi in cui il Telesio o si inchina al «divinarum testimonio litterarum» ed allude a ciò che «divinae litterae testantur»; ovvero parla di Dio, creatore della natura, che «mundum universum e nihilo creavit».

Della buona fede del Telesio, dopo le *Note biografiche* del Bertelli, non credo sia possibile dubitare; e quanto a tale que-

stione della persuasione soggettiva del filosofo, non ritengo esatta la tesi del Fiorentino, il quale pensa che il Telesio non cercò mai quali rapporti vi fossero fra le conclusioni delle sue meditazioni filosofiche o delle sue ricerche sperimentali, e gli insegnamenti della sua religione: egli, secondo il Fiorentino, «non intese ad altro che allo studio dei fatti naturali, col disegno di scoprire le altissime leggi della loro derivazione». No. Dio, come diremo, e la creazione non erano per lui «dei semplici postulati, i quali non entrano più nel congegno del suo sistema, dove non debbono giocare se non le forze intime della natura»: almeno per ciò che riguarda la sua coscienza e la sua convinzione, ciò non lo si può sostenere: quantunque resti l'altro problema: la logica immanente del sistema non doveva forse respingere da sè le tesi cristiane dell'antica metafisica, che il Telesio vi aggiunse?

È su questo punto, che, come già avvertimmo, i pareri sono discordi.

Il Dio che Telesio nomina come l'*artifex*, l'*opifex* della natura, — e l'anima creata, spirituale ed immortale che egli ammette nell'uomo — dipendono, secondo alcuni, dalle circostanze di tempo e di ambiente, in cui il Cosentino visse e lavorò, non dalle esigenze intime del sistema, il quale, al contrario, era recisamente la negazione di quelle teorie.

«L'epoca e le condizioni in cui Bernardino Telesio delineava audacemente le nuove dottrine rivoluzionarie — scrive il Troilo — non consentivano che il filosofo trascurasse il principio trascendentale. Ma la purezza, l'interezza e la novità della fondamentale inspirazione telesiana fan sì che esso, pur essendo formalmente trattato ed ammesso qua e là, sia ridotto in sostanza a qualchè di affatto esteriore, estraneo ed inerte. Sacre lettere, scienze divine, dottori santi, Fede, Religione, Dio s'incontrano invocati a questo o a quel proposito; ma si sente troppo bene che formano un bagaglio estraneo, tradizionale e convenzionale.... Il pensiero della nuova filosofia naturale sta di per sè, e cerca di organizzarsi nella maniera più completa e libera: tutto il resto è estraneo, è indifferente, appartiene ad un'altra sfera che si isola e si riduce e si allontana e s'estenua sempre più. I richiami, le invocazioni, le proteste abituali ingenuamente o prudentemente ricorrenti non potranno mai nè alterare l'intrinseca essenza del nuovo pen-

siero indipendente, nè ravvivare e ravvicinare quel mondo crepuscolare». Iddio, poi, secondo il Telesio, crea, ed una volta creata la natura, questa «fa da sè, e non ha bisogno di alcun che altro, per tutte le sue azioni, operazioni e manifestazioni infinite», ma si sostituisce a Dio, diventa «natura sive Deus»; «in essa è trasfusa e insita ogni facoltà, la condizione dell'essere, la potenza del moto e la potenza del senso: perfino il motore immobile si rende inutile ed inerte». Se poi si osserva che Telesio adopera certe espressioni, che «adombrano una certa necessità da cui è dominato il creatore stesso nella creazione» (mundus, quomodo constructus est, construendus), bisogna concludere che «il processo di sdeificazione» non poteva essere più completo.

Anche per l'anima — soggiunge il Fiorentino — «il Telesio conviene che nell'uomo ci sia un'anima incorporea ed impartibile creata da Dio»; ma «se mi si chiegga, quale ufficio faccia quest'anima di origine divina, nol saprei veramente definire, nè il Telesio stesso aveva preso una deliberazione precisa; ce l'aveva messa per non romperla a viso aperto con la fede; ma venuto alla funzione propria da attribuirle, non sa più che dirsi, e si rassegna a lasciarla in ozio». Non con Dio, con l'anima; ma «lo studio della natura si deve fare secondo i propri principî di lei, tralasciando tutte le ipotesi che le fossero estranee». Per questo, Telesio «si può dire che inaugurasse la separazione delle scienze naturali dalle teologiche».

Eppure, se si prende fra le mani il *De rerum natura*, il modo col quale il Telesio afferma Dio e l'anima non suscita affatto il sospetto che si tratti di un ripiego utilitario o di una appendice inutile. Si legga, ad esempio, il capo X del libro I; non si vegga solo la frase in cui si dice: «ut qui mundum non a Deo ipso constructum existimet, non impius modo et ferus sed stupidus etiam optimo jure videri possit»; non si prendano queste espressioni, forti ed energiche, avulse dal complesso; si considerino nell'insieme del capo; e subito si avrà la sensazione che l'interpretazione del Troilo e del Fiorentino non è esatta.

Dio e l'anima — osserva anche il Gentile — non sono in Telesio «una concessione ai tempi ed alla fede, quasi che il Telesio, filosofando con maggiore libertà potesse farne a meno»; una simile tesi falsa la storia, non intende l'anima

e la mentalità di Bernardino, fa torto al suo acume speculativo.

Egli guarda, sì, la natura e la riconduce ai suoi principî; ma il meccanismo non spiega se stesso; ed il concetto di un Dio creatore per spiegare la natura sorge spontaneo. La natura ha la sua origine da Dio, ed a Dio ritorna con l'anima oltremondana. A Telesio una natura senza Dio e senza anima sembrava un assurdo; pareva, cioè, un qualcosa di sospeso nel vuoto, senza ragione. La «sapienza», la cognizione cioè che dobbiamo procurarci di tutti gli esseri naturali e di noi stessi, ci spinge a conoscere l'autore degli esseri e la parte più nobile di noi. È la ragione, adunque, dice Telesio, «la quale può giungere a spiegare, e spiega infatti il mondo tutto; e intende inoltre tutte le cose in esso comprese essere state create da un Essere sapientissimo, potentissimo e ottimo»; in altre parole, commenta il Gentile, «la spiegazione naturale (della ragione) non è senza residuo; e quando essa scruta il suo mondo, non può non scorgervi dentro l'orma profonda della sapiente azione creatrice di quel Dio, che gl'incitamenti dell'anima creata gli faranno cercare nella rivelazione divina», ossia «nelle sacre e divine lettere e nelle stesse parole di Dio».

Ecco perchè il Telesio tratta «a dirittura senza intelletto», colui che «vedendo la costruzione del mondo e la costituzione degli individui, ma sopra tutto degli animali, non vede che Dio è sapientissimo»; ed ecco anche perchè egli attribuì all'uomo due appetiti e due intelletti, inerenti l'uno e l'altro allo spirito, ma da ricondursi l'uno all'anima creata da Dio, l'altro alla natura dello spirito stesso. C'è l'appetito sensitivo, che anela alla conservazione della vita presente e si rivolge alle cose sensibili; e c'è la volontà propriamente detta, che aspira alla vita futura ed ai beni veri ed eterni. C'è l'intelletto rivolto al mondo e l'intelletto rivolto a Dio. L'anima che risulta dal gioco del caldo e del freddo non basta a conoscere Dio; è necessario ammettere che nell'anima naturale o spirito si innesti un'altra anima creata ed immortale, che non solo conosce Dio, ma ha il governo ed il freno dello spirito, con la conseguente responsabilità dell'uomo, e che tende col suo vigore al proprio fattore, per godere della beatitudine eterna.

Che tale sia stato il pensiero genuino del Telesio, io lo deduco anche dando uno sguardo agli scritti dei suoi ammiratori,

e non solo del Campanella (del quale si potrà anche dire che rivoluzionò le teorie telesiane) ma persino dello stesso Quattromani, che dal Telesio ha avuto gli elogi più ampi per la fedeltà nel ripensarne la dottrina. Il Quattromani, nella sua *Philosophia di Bernardino Telesio ristretta in brevità et scritta in lingua toscana* (ristampata recentemente dal Troilo) omette, è vero, alcuni tratti ed elimina alcuni accenni alludenti a Dio e all'anima, come, del resto, tralascia di parlare dello spazio, del tempo e della causa; e ciò, non già perchè volle essere più coerente del Maestro, ma perchè non si era proposto di esporre *tutta* la filosofia del Telesio; ma quando ci dà *un breve ritratto della filosofia del Telesio* e *un altro ritratto della istessa filosofia*, scrive: «Nell'uomo è un'altra sostanza creata dal sommo Iddio, e perciò immortale e divina, che è infissa in ciascun corpo particolare di tutti gli uomini; et è forma di questo spirito e di questo corpo. E lo spirito e il corpo insieme sono soggetti et organi di questa sostanza divina. Queste sono le opinioni del Telesio nella sua filosofia, la quale non solamente insegna cose vere, e sensate ma si avvicina tanto in queste sue opinioni alla divina scrittura, quanto è lecito alle cose umane et investigate da gli uomini di avvicinarsi alle cose celesti, e che ci sono porte per bocca di Dio, e de' suoi eletti». Non, dunque, un'appendice inutile, ma una parte necessaria, *vera e sensata* del sistema veniva riguardata dal Montano, Accademico Cosentino, questa teoria del Telesio rispetto a Dio e all'anima. Essa, certamente, faceva a' pugni col sistema, perchè Dio e l'anima importano una concezione finalistica della realtà, che male si accoppia ad una visione meccanicistica della natura. Il positivismo posteriore avrebbe tenuto fermo a questa ultima teoria, rifiutando l'altra; ciò non toglie che Bernardino Telesio era convinto che il meccanicismo non bastava a dar ragione alla natura, riguardata sia pure nei suoi principî. Come il Dio del Bruno, così anche queste tesi del pensiero telesiano sono connesse nell'unità di una concezione sistematica.

Allora, così ricostruita la filosofia di Bernardino Telesio, si comprende tutto: si capisce perchè molti, anche fra i credenti, si siano lasciati illudere dalla dottrina nuova, che sembrava a prima vista innocua, mentre, meglio analizzata, apparve col suo verme corroditore del pensiero cristiano; si capisce la lotta degli aristotelici, dinnanzi ad un tal critico di Aristo-

tele; si capisce come si apprezzasse da un lato la novità del Telesio e dall'altro gli si attribuisse il merito di una costruzione scientifica: si comprende, infine, la diversità delle interpretazioni, in quanto alcuni si limitano alla convinzione soggettiva del Telesio, mentre altri — più che un'esposizione — fan la critica del sistema. Infine non si resta più sorpresi dai giudizî contraddittorî degli scienziati a proposito del Telesio. In fondo, non c'è una vera contraddizione fra Lotazio Sarzi, che nel suo *Libro astronomico e filosofico* reputava sterile ed inefficace la filosofia di Telesio e di Cardano, dicendo che l'uno e l'altro avevano lasciato ai posteri dei libri, ma non seguaci (« libros posteris, non liberos reliquerunt »); e Galileo Galilei, che proclamava il Telesio, insieme col Cardano, « venerando padre della natural filosofia ». Il primo confrontava la *filosofia* del Cosentino con la *scienza* nel suo completo sviluppo, e, paragonando fra loro i due termini, non si ricordava che la filosofia telesiana era il punto di partenza e la scienza era stata il punto d'arrivo; il secondo coglieva l'unità dinamica fra i due punti, e non potendo dimenticare, tra l'altro, l'amore del Cosentino per la matematica, salutava in lui il suo « abbozzo », per dirla col Fiorentino.

***

Dovremmo ora fare una disamina critica del principio telesiano e della nuova sua filosofia, opposta all'antica metafisica: ma questo sarebbe una fatica inutile. Telesio non ha mai neppure concepito cos'è la metafisica; e quando discorre di essa, confonde la materia prima con la materia seconda e non comprende che l'« omne quod movetur ab alio movetur » si applica non solo nel caso del divenire d'un essere che si trova in potenza passiva, ma ad ogni passaggio dalla potenza all'atto, anche se si tratta d'una potenza attiva. Ma più che le singole dottrine, l'orientamento stesso e la conformazione mentale del Cosentino gli impedivano di andare μετὰ τὰ φυσικὰ e lo legavano al campo della fisica. Illudendosi di combattere Aristotele, non riescì nemmeno a comprendere qual'era il vero campo della battaglia.

Piuttosto, più che il freddo e il caldo di Telesio, ci interes-

sano oggi i suoi interpreti. I quali — siano essi idealisti o positivisti — sono concordi nel riconoscere che il valore della rivoluzione telesiana contro la metafisica medievale, consiste nel nuovo punto di vista: la *natura*, in quanto essa si oppone all'antico punto di vista: il Trascendente.

Ecco alcune citazioni, che potrebbero essere moltiplicate all'infinito. Ne scelgo a caso dai volumi di un seguace dell'idealismo, il Fiorentino, e da un propugnatore del positivismo, Erminio Troilo.

Il primo, nella sua opera sul Telesio, non esita a scrivere: « Che cosa è la natura nel Medio Evo? È il male, ciò che ci distacca dal nostro vero fine, il quale è riposto di là da questo mondo, in un altro mondo, che non ha nulla di comune con questo, non è materiale, e non vive nel tempo. Liberarsene è un merito; averla in orrore, un dovere. L'estasi alessandrina, la poltroneria dell'estasi, rivive nell'ascesi; il cenobio è preferito alla città, come il cielo sorpassa di lunga mano la terra. La redenzione medesima, la quale era stata concepita come una necessità, a poco a poco diviene arbitraria; poteva non accadere. Il Neoplatonismo, che propugnava questa necessità, si trasforma nella Scolastica. La natura è redenta non per sè, ma perchè la sua redenzione serve a perfezionare il mondo degli spiriti, il cui splendore era stato offuscato dalla caduta di una parte di essi.... E tutta codesta nullità della natura, e dell'uomo con essa, è il concetto predominante nel Medio Evo. Di che proviene il continuo intervento di Dio nel mondo per sospendere le leggi naturali in grazia di altri fini, che non sono quelli della natura, che sono di essi più eccellenti. I miracoli spesseggiano con continua vicenda, e l'opera della creazione è corretta e rammendata parecchie volte il giorno. Il Medio Evo è il regno dei miracoli, ed il miracolo è la negazione dell'assolutezza del concetto della natura ». Il significato di Telesio è questo: rivendicare i diritti della natura contro le sopraffazioni della metafisica cristiana.

Dello stesso parere è il Troilo nel suo profilo sul Cosentino: « Com'è noto — egli dice — il trionfo del pensiero cristiano nel Medio Evo, aveva segnato non tanto la soggezione quanto il violento ripudio della natura.... Una vera e propria deformazione mentale aveva fatto sì che lo spirito vedesse nella natura un principio nemico di abbiezione e di inganno da annientare.

Ed esso l'aveva appunto spezzato, polverizzato, e lo aveva soffiato via — disse stupendamente Francesco Fiorentino — con impeto di mistico furore, giungendo all'estremo di quel processo, iniziato dal tragico momento della riflessione socratica, pel quale l'affermarsi e l'avvalorarsi dello spirito non doveva ottenersi mercè l'armonica sua integrazione con la natura, bensì in forza della negazione e della svalutazione di questa». Simbolo della natura diventa allora il diavolo, «il Maligno», che si cerca invano di allontanare con «l'esorcismo». «Esso tanto poco è vinto ed eliminato, che in mille forme ribalena e riappare, empie di sè tutti gli angoli del mondo, nè risparmia i luoghi stessi che più ne dovrebbero essere immuni.... Esso si accovaccia, saltella ed irride nell'ombra delle navate, sogghigna e subsanna tra le volute dei capitelli, guizza tra il raggiare delle vetrate e tra i lembi azzurri delle feritoie dei campanili», riempie di spavento angoscioso le coscienze, terrorizza l'uomo che si rifugia nel deserto e nei chiostri, lo vota ad una vita di sterile contemplazione e di penitenza snervante. Ma viene Telesio. Tutto in lui «è semplice, schietto, cristallino: sembra davvero che un grande lavacro abbia purificato il mondo del suo pensiero: e lo spirito e la natura ne escono freschi, lucidi, palpitanti della primitiva vita. Così, dopo la foschia, la nuvolaglia e i vortici polverosi della bufera, le cose tutte tornano a risplendere nella gioia della più nitida luce e dei più intensi colori».

Orbene, se c'è un fatto certo è che Bernardino Telesio era di un parere tutto opposto agli idealisti ed ai positivisti su questo argomento. Se a lui si fosse detto che il Dio del Cristianesimo e del Medioevo erano la negazione della natura, avrebbe rimandato ai numerosissimi passi delle sue opere, in cui tra la natura ed il Creatore non solo non è proclamata una antitesi, ma è riconosciuto un nesso armonico.

Ma non insistiamo su questo, perchè si potrebbe osservare che spesso il filosofo non ha coscienza del pieno valore del suo sistema e della rivoluzione che egli compie. Esaminiamo, adunque, la pretesa rivoluzione in se stessa.

Nè per San Tommaso, nè per il cristiano, esiste un'opposizione tra il Trascendente e la natura; per essi, anzi, siccome la natura, nella sua origine, nella permanenza della sua entità, nel suo sviluppo finalistico, dipende da Dio, non v'è nulla di

più naturale della poesia ebraica del Salmi, dei riferimenti continui di Gesù nei Vangeli alla natura, della concezione agostiniana, del cantico di San Francesco, degli inni di ogni anima cristiana alla natura. E quanto alla metafisica tomista, se essa si esamina nella sua parte generale, l'ontologia, in nulla rinnega la natura, poichè non sono certo i principî supremi dell'essere che possano opporsi ad essa, che pure è essere, ossia realtà; nelle sue parti speciali, poi, vale a dire nella cosmologia, nella psicologia, nella teodicea, sarebbe ben fortunato chi potesse trovarvi una minuscola tesi, che suoni, anche lontanamente, come scomunica della natura, della sua bellezza, del suo ordine, della sua magnificenza, delle gioie che essa può suscitare nell'uomo. Nella metafisica nostra, c'è *sempre ed unicamente* il concetto fondamentale della subordinazione degli esseri all'Essere, della natura quindi a Dio; ma mai il contrasto fra l'una e l'altro. Nella natura il cristiano e lo Scolastico vedono Dio, non solo come nell'opera d'arte scorgono l'artefice, ma anche in quanto ogni e qualsiasi grado di entità non ha la ragione del suo essere in sè stesso, ma in Dio. Ed i monaci hanno avuto così poca paura della natura, che quasi sempre hanno costruito i chiostri in luoghi meravigliosamente poetici, dove le bellezze naturali, fra il silenzio delle anime, parla di Dio allo spirito raccolto.

C'è una natura, della quale il cristiano e lo Scolastico si preoccupano: la natura umana. Ma quando — come avvertimmo discorrendo dell'arte — si parla di «natura umana», non si intende altro, se non la nostra intima lotta fra gli istinti della passione e l'anelito al volo nel cielo del dovere, fra il capriccio e la legge morale. Il *cupio dissolvi* è il grido sublime di chi non calpesta la natura, ma aspira all'Assoluto, nelle asprezze della lotta quotidiana e degli sforzi per non cadere nel fango; il miracolo non è la rinnegazione della legge naturale, ma l'intervento speciale di Dio; il demonio non è il simbolo della natura, ma solo l'ostacolo alla vittoria morale; il convento e la preghiera non sono negazione del valore della natura, ma l'affermazione soltanto della subordinazione a Dio, affermazione specialmente in alcune epoche della storia, come ad esempio durante il trionfo dei barbari e della violenza che ha esercitato un influsso sociale ed educativo di primissimo ordine, in quanto la schiera eletta di penitenti ricordava con una elo-

quenza, che riescì efficacissima, l'obbligo di subordinare la forza brutale a Dio, ossia di finirla con lo stadio della belva umana e di iniziare lo stadio dell'uomo civile e cristiano.

Si dirà forse che tra metafisica antica e natura v'è antitesi, per questione del Trascendente. Ma chi non vede che Dio, nella concezione cristiana e tomista, non è la negazione, ma il creatore della natura, e che Dio, per i medievali, significava concezione finalistica della realtà naturale? L'antitesi v'è tra la metafisica aristotelica e medievale, e la visione meccanicistica dell'universo; tra la trascendenza dell'Atto puro o di Dio, e l'immanentismo del pensiero moderno; non tra il Dio del Vangelo o della Somma, e la natura creata, conservata, governata da Lui.

Altri soggiungeranno che l'antitesi fra la vecchia metafisica dell'essere e la nuova filosofia telesiana della natura consiste in ciò: che quest'ultima segnava l'aurora della scienza moderna, la quale ha un metodo ben diverso del procedimento filosofico antico.

Io ammetto — ed in questo sta per me l'importanza di Telesio — che in quest'epoca s'inizia il processo di sviluppo della *scienza;* ammetto, altresì, che la nuova scienza ha un carattere differente dalla metafisica aristotelico-scolastica; ma soggiungo subito, che essa non ha il valore di negazione di quest'ultima. Lo studio della natura in sè con l'intento di conoscerla, di dominarla e di utilizzarla, non vuol dire che la natura abbia in sè la ragione del suo essere, nè che le leggi supreme della realtà, ossia i principî metafisici, siano da ritenersi come falsi. Il movimento nuovo, scientifico, ha certo segnato un progresso; la concretezza scientifica dell'epoca moderna è una grande conquista; ma essa non distrugge la verità antica, anche perchè si svolge in un campo essenzialmente diverso. Può mai la legge della caduta dei gravi rinnegare il principio di contraddizione o significare qualcosa nella dottrina dell'atto e della potenza? Unico colpo di piccone, e bene assestato, nonostante le proteste e le urla dei poco illuminati aristotelici, la scienza doveva darlo — e lo vedremo ampiamente — alle incrostazioni pseudoscientifiche della metafisica antica, alla parte cioè che materialmente era congiunta dai filosofi alla metafisica ma che con questa non c'entrava affatto, alle concezioni *scientifiche* dello Stagirita e dei suoi intransi-

gentissimi e talvolta beoti ammiratori o, meglio, ripetitori. E questo segnò, sì, una liberazione, ma non la morte della metafisica, bensì la sua vita. Come l'artista talvolta inesorabilmente distrugge e toglie nelle nostre chiese l'incrostazione di età poco educate al senso della bellezza e ci pone dinnanzi l'antico e prezioso dipinto prima nascosto, così la scienza moderna doveva togliere dall'edificio filosofico del medioevo le incrostazioni, che gli stessi architetti ed i muratori avevano messo, spinti dalle esigenze d'una sintesi affrettata. Come vedremo in seguito, non l'astrazione metafisica, ma l'astrattismo — che sul terreno della scienza sperimentale e nel tentativo di una visione unitaria della realtà applicava male un metodo filosofico — fu e doveva essere distrutto dallo sviluppo della scienza, vale a dire da una nuova conquista della concretezza.

IX.

TOMMASO CAMPANELLA

« Una selva selvaggia ed aspra e forte »: ecco la prima impressione, che si ha accostandosi alla figura di fra Tommaso Campanella ed alle sue opere. E non si tratta solo d'un senso di timore, di confusione, di smarrimento: ma altresì d'un interesse che si suscita quasi insensibilmente nell'animo.

La sua fisionomia — spiega Léon Blanchet nel suo pregevolissimo lavoro sul *Campanella* — è già per diversi titoli immensamente attraente per lo storico, poichè egli è poeta, astrologo, cospiratore, autore d'una utopia sociale, difensore di Galileo, capo d'una rivolta comunista, campione infaticabile dell'idea d'una religione naturale e universale. Oltre a ciò, « Campanella redige le sue opere principali fra il 1589 e il 1611; fino al 1639 le rielabora, le completa, le pubblica e ne scrive di nuove. Così, contemporaneo degli ultimi anni di Telesio, di Giordano Bruno, di Montaigne e di Pierre Charron, amico e corrispondente di Galileo che, come Keplero e Francesco Bacone, appartiene alla sua stessa generazione, egli assiste da una parte alla formazione definitiva del naturalismo panteistico della Rinascenza italiana, e dall'altra parte ai primi saggi di scienza seria, fondata sull'intima fusione delle matematiche e del metodo sperimentale. Vede nello stesso tempo svolgersi sotto i suoi occhi, dopo la fine delle guerre di religione propriamente dette, la guerra dei Trent'anni, liquidazione politica del duplice movimento della Riforma e della Controriforma. Infine, quando nel 1639 muore, il *Discours de la méthode* è già comparso, e da Mersenne, suo amico, che parecchie volte aveva dovuto raccomandare a Descartes la lettura delle sue opere, ha potuto essere informato delle tendenze della filosofia nuova, e riconoscere nell'*Io penso, dunque sono*, ripensato con profondità, e considerevolmente modificato, un'idea che egli aveva già sostenuto ».

Studiare adunque il Campanella, — conclude il Blanchet — ricercare le origini e lo sviluppo progressivo del suo sistema, seguirne le applicazioni nella sua attività pratica, è press'a poco far « un bilancio della filosofia del Rinascimento »; e ben pochi oggi sottoscriverebbero al severo giudizio che Giorgio Hegel nella sua *Geschichte der Philosophie* ha dato del Campanella, quando ne ha considerato la speculazione come sterile di frutti.

Ma — ripeto — tutta l'attrattiva che il frate domenicano di Stilo può suscitare, è congiunta con un sentimento strano, proprio di chi si smarrisce in un labirinto ed invano cerca il filo d'Arianna. Ed i motivi d'una simile impressione sono vari.

Innanzi tutto, si ha quasi la sensazione — e vedremo che non è esatta — d'un miscuglio di elementi disparatissimi ed opposti, non organizzati in una unità sistematica: un immanentismo naturalistico accanto ad una recisa affermazione di trascendenza; un abbraccio tra Bernardino Telesio, Giordano Bruno e San Tommaso; un sensismo che, come germe, si sviluppa e produce un fiore, direi quasi, idealistico; un complesso, insomma, di teorie, di correnti, di punti di vista contrastanti, in cui neoplatonismo e tomismo, filosofia e magia e scienza, concezioni antiche e moderne, narrazioni superstiziose e ridicole, si trovano avvicinate come le piante d'una foresta. E mentre voi non vi raccapezzate più, sentite la voce del Campanella, che nell'*Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata* vi canta il suo sogno di una grande sintesi filosofica, che sia l'essenza di tutte le scienze ed una bibbia dei filosofi, una *biblia philosophorum, sapientia scientiarum, divinarum et humanarum rerum Arx; omniumque quaestionum de cunctis rebus actualibus et possibilibus, stimulantium mentes hominum, resolutio;* e vi dà un voluminosissimo libro, che riesce a scombussolarvi completamente la testa, in quanto — come rileva egregiamente Dentice Di Accadia nel suo *Tommaso Campanella* — è costituito da un singolare amalgama di naturalismo, di plotinismo, di agostinismo, di neoplatonismo in generale, di telesianismo, di teologia scolastica e di fisica telesiana.

Qual meraviglia, adunque, se il Campanella appaia, anche a Francesco De Sanctis, un pensatore che « cerca una conci-

liazione tra' due uomini che pugnavano in lui, l'uomo di Telesio e l'uomo di San Tommaso, e vi logora le sue forze, senza riuscire ad altro che a mettere in maggiore lume la contraddizione»?

Se poi diamo uno sguardo agli atteggiamenti assunti dal Campanella nella sua vita, questa parola «contraddizione» sembra spuntare irresistibilmente ad ogni momento sulle nostre labbra.

Il Campanella, spregiudicato, motteggiatore di frati e di scomuniche, che ha una serie di processi dinnanzi al Tribunale dell'Inquisizione, condannato all'abiura ed alla detenzione perpetua, sottoposto più volte a terribili torture, con la spada di Damocle di una sentenza di morte sospesa per molto tempo sulla sua testa, rinchiuso per più di 20 anni nelle carceri inquisitoriali, è colui che si atteggia a difensore del cattolicesimo, a campione dell'ortodossia cattolica, a propugnatore della teocrazia, a martello degli eretici e dei novatori. Nell'*Atheismus triumphatus* egli vuol dimostrare che solo la religione cattolica è in grado di provare l'origine divina dei suoi insegnamenti e la verità dei suoi dogmi, sulla base di fatti storici incontestabili, di miracoli autentici e di profezie confermate dagli avvenimenti; nè si possono in nessun modo paragonare i martiri, i profeti, gli apostoli del cattolicesimo con gli impostori delle altre religioni.

In due terzi, si può dire, delle sue opere, dai *Commentarii sulla monarchia de' cristiani*, dal *De regimine Ecclesiae*, dal *Discorso ai Principi d'Italia*, dai *Discorsi universali del governo ecclesiastico*, al *De Monarchia Hispanica*, al *Monarchia Messiae*, alle *Monarchie delle Nationi*, Campanella rivendica in favore del Papato la pienezza della dominazione spirituale e temporale, aspira ad una teocrazia cristiana universale, propugna un vasto piano per la conversione alla vera fede di tutti i popoli del mondo, riuniti in un solo ovile sotto un solo pastore. Nel conflitto giurisdizionale tra Paolo V e Venezia, prende posizione per il Papa contro Venezia, e in una appassionata invettiva la rimprovera così: «Tu ti spogli dell'ale, tu getti il Vangelo, tu disarmi il leone, e converti la tua forza contra le tue viscere, e perdi, non t'avvedendo, la tua gloria verginale». E l'idea dell'unità religiosa brilla sempre nei suoi scritti politici e sociali. Sia che si rivolga al re di Spagna o al re di Francia, sempre

inneggia alla teocrazia, ed un bel giorno implora la nomina a Consultore del Sant'Ufficio!

Quasi ciò non bastasse, inizia la lotta contro l'eresia protestante, con un vigore che nessuno avrebbe potuto superare. Basterebbe citare il *Dialogo politico contro Luterani et Calvinisti;* basterebbe ricordare la conversione di un protestante, di Cristoforo Pflug al cattolicesimo, operata dal Campanella, quando il Pflug, venuto a Napoli in viaggio di piacere, fu per un equivoco imprigionato in Castel Nuovo.

Viceversa, se si prendono fra le mani i volumi di Luigi Amabile su *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia;* se si leggono i documenti ivi raccolti ed il processo d'eresia, la scena cambia. Le deposizioni meno sospette ci assicurano che Campanella nel 1599 s'è presentato ai suoi amici come un nuovo Messia, capace di far miracoli più stupefacenti di quelli di Mosè e di Cristo, e di compierli per semplice effetto di forze naturali, dell'ispirazione interna, della potenza o elevazioni dell'anima sua. Il soprannaturale cristiano è da naturalizzarsi; tutte le nazioni hanno i loro sacramenti e i loro usi particolari, istituiti per ragione di Stato. La legge cristiana, come tutte le altre, è un'invenzione umana. Cristo, a somiglianza di Maometto, di Mosè e di Pitagora, non fu se non un buon uomo. La verginità di Maria è una leggenda. Bisognava instaurare un nuovo culto, la religione naturale del Dio unico, senza le credenze assurde alla divinità di Gesù, alla Trinità, all'Incarnazione, all'inferno, al paradiso, al purgatorio, e con una legge morale nuova, che instituisse il comunismo delle donne, abolisse la proprietà privata ponendo in comune le ricchezze, permettesse di soddisfare i desiderî sessuali e via dicendo.

Da molti documenti, e fra l'altro, dalla lettera dello Scioppio — il patrocinatore del Campanella anche presso l'Imperatore — risulta che lo Stilese giunge a un tal punto, «ut se a Deo novum orbis legislatorem electum putet, neque Christum ipsum sibi postponere formidet, quod Christus quinque tantum planetas in ascendente habuerit, ipse sex habeat». Nè a Cristo si rivolge nelle pene e nei travagli del carcere, ma *Al Sole* che sublima, avviva e chiama «a festa novella — ogni segreta cosa, languida, morta e pigra»; ed al Sole innalza la sua preghiera:

Deh! avviva coll'altre me anche, o nume potente,
cui più ch'egli altri caro ed amato sei.
Se innanzi a tutti, te, Sole altissimo, onoro,
perchè di tutti più, al buio, gelato tremo?
.....
Tu miserere, Dio, tu che sei larghissimo fonte
di tutte le luci: venga la Luce tua.

Là, nelle oscure celle di Castel Nuovo, il Campanella pratica ed insegna un vero e proprio culto eliaco, celebrato insieme ai compagni di carcere. Nelle stesse prigioni dove egli converte il Pflug al cattolicesimo, il Campanella adora il sole; ed uno dei prigionieri depone: « Quando io adorava il sole, e la luna, voleva fra Tommaso Campanella che io adorassi il sole in quel modo che mi ritrovava in piedi coverto o scoperto, guardando fissamente al sole quanto posseva tanto nel nascere la mattina, quanto nel tramontare la sera, e dicessi queste parole, cioè: — O sacrosanto sole, lampa del cielo, patre della natura, portatore delle cose a noi mortali, e condottiero della nostra simblea — e che nel dire il Gloria si omettesse *patri et filio et spiritui sancto*, sostituendolo con *Deo, optimo maximo potentissimo et sapientissimo*, io te prego e supplico per lo fato, armonia e necessità, per la potentia, sapientia e amore, e per te medesmo, e per il cielo e per la terra e per le stelle errante e fisse.... ». In questo modo, del resto, prega il Campanella nelle sue *Poesie* (come nella *Salmodia metafisicale*) e avrebbero dovuto pregare gli abitanti della *Città del Sole*.

Non più dunque il cattolicesimo e la teocrazia papale; ma pare che abbiamo dinnanzi una religione naturale, la cui instaurazione nel mondo formò per tutta la sua vita lo scopo supremo della sua speculazione filosofica e della sua attività politica; anzi ci troviamo davanti ad una specie di panteismo naturalistico, che farà esclamare ad un lettore dell'*Atheismus triumphatus* che il titolo di quest'opera è sbagliato; bisognava intitolarla *Atheismus triumphans!*

Non basta ancora. Il Campanella segue gli studî di Galileo, entra in relazione con lui, comprende l'importanza delle nuove ricerche e della nuova dottrina; e — mentre le Congregazioni romane condannano — incurante del pericolo a cui esponeva sè, già colpito da tanti fulmini, scrive la famosa *Apologia pro Galileo, mathematico florentino*, dove sostiene la tesi che « neque

sanctus Moyses, neque Dominus Jesus nobis phisiologiam et astronomiam aperuerint, sed Deus tradiderit mundum disputationi hominum.... In Evangelio Christus numquam de physicis et astronomicis disputasse legitur, sed de moralibus, et promissionibus vitae aeternae....».

Parrebbe, quindi, che il Campanella fosse un seguace della nuova scienza ed un ammiratore del metodo galileiano e della libertà scientifica. Ma ahimè! Nella *Monarchia hispanica* e nei *Discorsi universali del governo ecclesiastico* il Campanella ci appare sotto una luce diversa. Invece del libero esame, vuole la lotta contro i protestanti: sia soppresso presso di loro l'insegnamento dell'ebraico e del greco, per metter fine alla libera esegesi dei libri santi; si adoperi la forza; siano incendiate e rase al suolo le loro città e gli abitanti vengano deportati o massacrati. Non la scienza adunque, ma la forza: ed in tutta la sua vita, non la scienza egli coltiva, ma la magia, la superstizione, la ridicolaggine.

In Calabria opera guarigioni, che osa poi ricordare al Card. Farnese e al Card. San Giorgio, vantandosi di saper far «miracoli più stupendi che quelli di Mosè». Intitola la sua *Città del sole* — come appare nel manoscritto della Vaticana — *Dialogo di Repubblica, nel quale si dimostra l'Idea di Riforma della Repubblica Christiana conforme alla promessa da Dio fatta alle Sante Catherina et Brigida!!!* Assicura che il demonio gli ha rivelato mille cose, sulla rovina prossima di Venezia, sul cambiamento del Papa e sui destini della Chiesa. È capace di raccontarvi nel suo *Del senso delle cose* che «dicono molti che facendo un lume de grasso d'anguille o d'altro pesce, serrando le finestre che non vi sia altro lume, parerà la casa piena de acqua e de anguille» e che se voi mangerete «gli animali sonnolenti come il tasso e ghiro», prenderete la malattia del sonno; se mangerete «carne de Leoni, de Lupi, de Orsi», diverrete forti e coraggiosi; e di più pensa che «ogni membro d'animale giovi al nostro simile membro, però a rinforzar li nervi è buona la parte loro nervosa ben macerata e tritata, e all'ossa la midolla degli ossi loro, alla carne la carne, allo fegato il fegato». È angosciato e convintissimo della prossima fine del mondo, che attende con ansia febbrile; scrive i *Segnali della morte del mondo*; e — come soggiunge Dentice Di Accadia — «profezie, calcoli astronomici e astrologici, coincidenze

misteriose, e anche fenomeni naturali, ma straordinari, come le terribili innondazioni del Po e del Tevere, il terremoto di Calabria, il passaggio di una « cometa marziale e mercuriale, vicina a terra, che scorrea da levante a ponente » gli si colorivano nella fantasia eccitata ed accesa, di apocalittici colori ».

A tutto ciò, si aggiungano le sue relazioni con un rabbino e col Della Porta, lo studio delle opere del Cardano e dei maggiori occultisti orientali, il suo trattato *Astrologicorum* e specie il 7° libro *De fato siderali* (in cui ogni umana cosa — il sesso, la fortuna, le amicizie, l'intelligenza, la bontà — vien posta in relazione con gli astri, viventi anch'essi d'una vita antropomorfica, con amicizie, passioni ed ire), le sue pratiche magiche. Talvolta — racconta ancora Dentice Di Accadia — nella sontuosa reggia di Urbano o nella piccola cella del convento, ardevano ceri e luci in settemplice armonia, le erbe aromatiche singolarmente propizie esalavano il loro profumo, risuonavano musiche dolci e si svolgevano veri e proprî riti astrologici.

A far compiuta la scena, non si dimentichi mai il carattere del Campanella, convinto della propria missione provvidenziale di riformatore del mondo, che nella scoperta dell'America, nelle invenzioni, nelle pestilenze, nei terremoti, negli astri, insomma in cielo e in terra, non vedeva altro se non segni dell'avvicinarsi dell'aurea età felice, un giorno esistita e poi scomparsa, che doveva ritornare *per opera sua*. « Convinto — constata Benedetto Croce nel suo saggio su *Il comunismo di Tommaso Campanella* — della propria missione mondiale, sentiva di aver avuto *sette monti, arti nuove e voglia ardente*, come segno di predestinazione e forze di attuazione; e alla sua *settimontana testa*, apportatrice di tante novità, si rivolgeva con alta intonazione, quasi di autoriverenza:

> Tre canzon, nate a un parto
> Da questa mia settimontana testa,
> Al suon dolente di pensosa squilla....

Anche nel carcere, la fede nelle sue idee non gli viene mai meno e canta:

> Stavano tutti al buio, altri sopiti
> D'ignoranza nel sonno....
> Io accesi un lume....

e gli sembrava che s'avverassero i suoi sogni; « e immaginava il trionfo, e udiva, talora, risonare le grida di *Viva, viva Campanella!* »

Una figura così complessa ed, in apparenza almeno, così contraddittoria, resa ancora più oscura dalle numerosissime opere (si vegga il diligente Cenno bibliografico di Dentice Di Accadia e il saggio della stessa autrice sugli scritti di Tommaso Campanella nella seconda annata del *Giornale critico della filosofia italiana*) dà la ragione dei diversi giudizî che dello Stilese vennero enunciati. Un semplice elenco di alcuni di essi fa rizzare i capelli per il terrore; e se qualcuno volesse raccoglierli tutti, finirebbe forse a divertirsi.

La *Città del sole* — sognata con tanto ardore fra fulgori di bellezza e di perfezione e costruita con tanta amorosa pazienza, in una terra lontana, di là dal mare, tutta bianca, coi sette gironi « nominati dalli sette pianeti », col tempio solare nel centro, col sommo Sacerdote, che è insieme re e pontefice, e col comunismo dei beni e delle donne — ha colpito la fantasia di molti cultori di storia del socialismo; ed ecco, per tacer d'altri, Paul Lafargue che nella *Geschichte des Sozialismus in einzeln-Darstellungen* pubblica una monografia sul Campanella, che nelle sue mani diventa un precursore di Carlo Marx!

Il Fiorentino, al contrario, nel suo *Bernardino Telesio*, tende a farne un campione dell'indipendenza dell'Italia dallo straniero, quasi un antenato di Giuseppe Garibaldi!

Il Falletti nella *Rivista storica italiana* (1889) ha preferito far del Campanella un imitatore di S. Agostino, in quanto, a suo giudizio, colui che prima era un eresiarca, in seguito si convertì e divenne un perfetto cattolico, tanto che l'*Atheismus* potrebbe avere per titolo: *Mie Confessioni!*

Il Dejob, in Francia, andò più in là ancora: e nel *Bulletin italien* (1911) sostenne che *sempre* nella sua vita e nelle sue opere fra Tommaso Campanella fu un cristiano sommesso alla Chiesa e perfettamente ortodosso, non un deista, ma un cattolico puro. Quantunque non fosse « un teologo impeccabile » e possa aver avuto qualche momentanea esitazione o qualche idea un po' ardita, lo Stilese si conservò sempre « un cenobita che desiderava ardentemente il trionfo del cattolicesimo minacciato dall'eresia e dal Turco e poi una pace finale ed universale », press'a poco, insomma, come un Padre della Chiesa!

Francesco De Sanctis, nella sua *Storia della letteratura italiana* giudica in un altro modo il Campanella: « In quel tempo che la monarchia assoluta si sviluppa nella Spagna e nella Francia, col favore e l'appoggio del papato, egli era la voce dell'assolutismo europeo, e ci mettea una sola condizione, che quell'assolutismo fosse il potere esclusivo del papa, il braccio del papato ».

Bertrando Spaventa, nelle sue lezioni sul *Carattere e sviluppo della filosofia italiana*, definisce il Campanella come « il filosofo della restaurazione cattolica ». E soggiunge: « Si è dato questo nome a quel tentativo, più o meno serio e sincero, di conciliazione, iniziato e promosso dal clero in generale dopo la Riforma, tra il medio evo e la tendenza del nuovo tempo, tra la Scolastica e il pensiero libero. Campanella è come due uomini e due coscienze in una: l'uomo del medio evo — il discepolo di San Tommaso, — e l'uomo nuovo, con nuovi istinti e tendenze, il quale teme sempre di contraddire al primo e quasi diffida di se stesso ».

Luigi Amabile, così benemerito per ciò che riguarda la biografia del Campanella e la pubblicazione di documenti e specialmente dei processi, riconosce che il carattere del Campanella fu « quello di un simulatore continuo, perchè cospiratore continuo » e che fu un novatore sostanzialmente contrario alla Chiesa.

Questi lavori molteplici e preziosi dell'Amabile diedero origine ad una serie di studi severi sul Campanella, notevolissimo fra tutti quello di Giovanni Sante-Felici: *Le dottrine filosofico-religiose di Tommaso Campanella con particolare riguardo alla filosofia della Rinascenza*, e si cominciò a capire chiaramente che l'aspirazione del frate domenicano era la *religione naturale*. La tesi fu dal Felici enunciata con qualche imperfezione, in quanto a lui parve che la religione naturale del Campanella non fosse sostanzialmente in antitesi col Cattolicesimo spogliato dei suoi abusi, anche perchè il papato era chiamato a realizzarla. Le ulteriori ricerche e la critica sempre più approfondita, pur salutando nell'Amabile colui che si era acquistato mille benemerenze per ciò che si riferisce alla biografia campanelliana e nel Felici colui che con serietà ne aveva ripensato il sistema, portò nuovi contributi: e basterebbe ricordare quelli di Benedetto Croce, di P. Ilario Rinieri, di Ed-

mondo Solmi, di Dentice Di Accadia, di J. Kvacala, professore all'Università di Jurjew, di Léon Blanchet e di Giovanni Gentile.

Quest'ultimo ha visto limpidamente che Campanella « e non Herbert di Cherbury, è il vero iniziatore della dottrina della religione naturale » ed il Blanchet, nel volume citato, ha ricostruito la vita ed il pensiero del Campanella con questo filo conduttore, che, a mio giudizio, rappresenta ed indica l'unica via per chi vuol comprendere lo Stilese e superare gli opposti giudizî. Se mai, l'idea fondamentale della religione naturale, deve essere ancor più sottolineata, poichè allora ogni atteggiamento, anche se in apparenza contraddittorio, del Campanella, si spiega, e la sua dottrina viene concepita nella sua unità organica e nel suo sviluppo dinamico.

Mi servirò, adunque, sopratutto del Blanchet in questa rapida sintesi campanelliana, sforzandomi di far risaltare sempre più l'anima vera del sistema e dell'azione del Campanella, vale a dire la religione naturale. Dopo una premessa necessaria, per sottolineare questo punto di partenza, non sarà ardua impresa riassumere e comprendere la figura tanto discussa di questo pensatore della Rinascenza.

***

Che il Campanella sia stato l'antesignano di una religione puramente naturale, libera e spoglia da ogni dogma rivelato, e che l'abbia concepita come la base della nuova êra sociale, della repubblica novella, governata dalla sola autorità della ragione, a me pare certo.

Il Blanchet adduce argomenti arcinumerosi e convincenti, ribattendo ogni obbiezione e dissipando ogni dubbio.

Il *Sommario del processo* è ridondante di prove per il periodo di preparazione della rivolta di Calabria. Il soprannaturale, i dogmi, Cristo, tutta l'essenza della religione rivelata son messi in liquidazione dal nuovo inviato da Dio, che deve aprire i sette sigilli dell'Apocalisse, riconducendo gli uomini al vero culto del Dio unico, culto conforme alla legge della ragione naturale, che vigeva all'alba dello sviluppo dell'umanità e che deve venir instaurato dalla nuova età d'oro. La *Città del sole*,

l'*Atheismus triumphatus*, le Questioni sull'ottima repubblica non fanno altro che ripetere: ogni regola contraria alla natura non è che una regola falsa e un abuso. E le altre opere, sia anteriori come posteriori all'imprigionamento di Napoli, rifriggono la stessa idea. Ogni miracolo è un'operazione magica, ottenuta con le sole forze psichiche inerenti agli esseri naturali. Egli vuole una religione pura da ogni dogma. I dogmi, del resto, sono utili per mantenere i popoli nel rispetto della legge e del potere: cerimonie e sacramenti, però, hanno solo un valore sociale, data specialmente la sensibilità e l'immaginazione dei fedeli. In breve, è ormai « dimostrato che non solo Campanella ha voluto nel 1599 fondare una Repubblica ideale identica alla *Città del sole*, ed una religione nuova in cui una morale naturale ed una metafisica deista si sostituissero al dogma cristiano: ma, ancora, che malgrado le sue proteste d'ortodossia, il filosofo persiste a professare dopo l'incarcerazione queste stesse opinioni ».

Interessante è l'esame delle *Poesie*, composte nel carcere, dove — scrive giustamente il Blanchet — non si trovano disposizioni affettive specificamente cristiane. « È l'armonia del mondo, realizzata dalla lotta dei contrari, è la pienezza della vita universale, è l'amore che solleva tutti gli esseri verso Dio, anche a loro insaputa, che rivelando all'uomo l'immortalità, l'eternità, la sovranità assoluta del Bene, lo consola di tutti i mali che soffre.... Qual cristiano mai nell'afflizione ha implorato da consolazioni così metafisiche il coraggio di rassegnarsi alla sofferenza ed all'onta? » A Cristo « Campanella non si rivolge se non ben raramente. Quando ne parla, più che evocare il pensiero del Mediatore, paragona a quella dei Giudei l'infamia dei suoi carnefici ». Al processo d'eresia lo si accusa d'aver dichiarato che la Croce di Cristo proiettava su lui un'ombra funesta; nei suoi versi s'irrita, perchè Gesù è « sol pinto e predicato fra tormenti »; la devozione alla Vergine gli è ancor più straniera; dei santi non parla mai, ad eccezione del « buon Francesco », a lui caro per aver compreso la fratellanza degli esseri della natura; al culto dei santi preferisce quello degli astri e del sole. Basta scorrere, ripeto ancora una volta, le *Poesie* (ultimamente pubblicate sia da Giovanni Papini, sia dal Gentile) per avere una sensazione esatta di uno stato d'animo lontano dal soprannaturale. Del resto, egli era persuaso che

la *fede naturale del vero sapiente* è questa: in tutti i tempi e in varie forme religiose, gli uomini adorarono ed invocarono lo stesso Dio, e

> .... spesso rispose il pio Padre
> là dove e come i figli l'invocaro.

In una lettera del 17 luglio 1635 al Peiresc confessa che egli vede pensieri ammirabili anche nelle sette più disprezzate, ma occorre che quando li riferisce, faccia sembiante di disprezzarli, come fa Galileo per Copernico.

Le diversità delle varie religioni coprono una identità di sentimenti e di idee. Perciò — dice il Campanella nella *Monarchia di Spagna* — « i Caldei, Medi e Persiani, Dio per le stelle invocarono, dove mancò la prudenza; i Greci nell'Oracoli Pitonici, i Romani negli Augurj ed aruspicina; ma i filosofi più saggi cercarono Dio nella natura, come Pitagora nelli numeri, che son quasi raggi di Dio disseminati nel mondo: ma meglio gli Ebrei per bocca delli Profeti i quali Dio mandò, ed i Cristiani seguitaro quello stile ». Quella che importa è la legge naturale, insita in tutti i cuori — prosegue nell'*Atheismus*: « mundus unam habet naturalem legem in cunctorum cordibus insitam, quam nulla diversitas obliterare potest »; e si ricordi che « illae leges ritusque, qui contra rationem sunt, non sunt leges, sed abusus, et distortae regulae ». In una parola, il Campanella insegna che dobbiamo distinguere la *religio abdita, indita*, ossia la religione naturale, dalla *religio addita, posita a nobis;* la prima è la vera religione, che deve esser nuovamente instaurata; l'altra è dovuta all'*ambitiosa ratio* dei sofisti ed alla *ragion politica* degli statisti. Legislatori, monarchi, i popoli stessi hanno deturpato la purezza e la bellezza della religione naturale, falsificandola e rovinandola con la svariata molteplicità dei culti; bisogna ritornare all'unità della « legge naturale », « vivere secondo la ragione », riformando il Cristianesimo, dal quale è necessario partire, perchè — si legge nell'*Atheismus* — la legge di Cristo è la regola più eminente della ragione umana ed ha la sua sede nelle anime. La « religio posita a nobis — soggiunge nella Metafisica — est imperfecta, et falsa interdum. Indita vero perfecta et vera ».

Nè si obbietti che nella sua Metafisica il Campanella pro-

testi di esser stato ricondotto *per flagella ad viam salutis et cognitionem divinorum;* non si dica che dopo l'imprigionamento l'autore del *Dialogo politico contro Luterani*, della *Monarchia hispanica*, della *Monarchia Messiae* e della *Monarchia delle Nationi* si è mostrato un difensore ardente ed intransigente del cattolicesimo, del potere papale e della teocrazia, e via dicendo. Nulla è cambiato di essenziale nelle concezioni e nei progetti del filosofo. Dapprima pensa di esser lui il predestinato ad attuare il sogno dell'unità politica e della diffusione universale della religione naturale; poi, sarà dalla monarchia di Spagna, di Francia e dal Papato che attende l'attuazione della sua idea, che egli appoggerà col consiglio, con gli insegnamenti, coi prodigî. Si inchina quindi, e a malincuore, al cattolicesimo, ma sempre affermando, come nello *Atheismus triumphatus* che una religione è vera solo in quanto le sue regole ed i suoi dogmi si conformano rigorosamente alle leggi della natura ed agli insegnamenti della ragione. Le sue teorie non hanno affatto un carattere rigorosamente ortodosso e presentano un costante carattere deista e naturalista.

Io non posso soffermarmi a dimostrare a lungo questa tesi, che il Blanchet, contro il Dejob, illustra ampiamente, tenendo calcolo delle ricerche di Struve, di Solmi, di Gentile e del Kvacala; accennerò soltanto che non si può prescindere nella lettura di questi scritti campanelliani dalle circostanze in cui furono composti.

Egli anelava alla liberazione da un lato e dall'altro pretendeva di persuadere la Chiesa ed i principi cattolici della sua autentica ed eminente vocazione religiosa. Ecco perchè accanto a teorie inspirate da uno schietto deismo naturalistico, si trovano affermazioni fervorose di cattolicismo; ecco perchè il confronto fra i manoscritti dell'*Atheismus triumphatus*, del *De sensu rerum* e della *Città del sole* e le edizioni poi apparse, hanno rivelato che queste ultime attenuavano o toglievano moltissime espressioni ardite della prima stesura, e coprivano frasi chiare, ma pericolose, con veli prudenti di restrizioni, di riserve, di reticenze; ecco infine le confessioni decisive, i documenti nuovi scoperti dal Kvacala, che confermano la persistenza del Campanella nelle sue opinioni eretiche e deiste, — nonostante l'umile linguaggio del suo *Reminiscentur*, adottato per consiglio di amici, dopo d'aver constatato l'impossibilità

di ottenere la sua liberazione con promesse di miracoli e con proteste d'innocenza, da nessuno credute.

Son queste le due idee — unite, non disgiunte — che agitavano l'animo del Campanella e che lo attanagliavano: la sua *liberazione* e il sogno d'*una religione naturale* da attuarsi nel mondo. La prima idea chiarisce le sue simulazioni di fronte al cattolicesimo; la seconda ci dà la chiave del suo odio al protestantesimo disgregatore dell'unità religiosa e ci rende ragione del suo atteggiamento teocratico. Chiesa e Stato per lui dovevano essere una cosa sola; l'unità politica era condizione dell'unità religiosa. Capo di questa religione e di questa repubblica universale, il Campanella, prima della rivolta calabrese, aveva pensato che sarebbe stato lui; e quella rivoluzione non riescita, ben lungi dall'essere suggerita da sentimenti patriottici e dall'ideale dell'unità italiana, doveva esser l'inizio d'una repubblica universale. In seguito, essendo fallita la sua impresa, invita il papa a realizzare, con l'appoggio della Spagna e poi della Francia, il progetto della religione naturale.

Nell'illusione circa la possibilità d'un accordo fra la teocrazia da lui sognata col Papato, e perciò d'una riduzione del cattolicesimo alla religione naturale, il Campanella era in buona fede? Simulava egli, come ritiene l'Amabile? ovvero non simulava, come preferisce credere il Felici? Questo — risponde Benedetto Croce — è un problema più psicologico, che logico; e chi lo affronta, avverte giudiziosamente il Blanchet, non dimentichi lo stato d'animo del Campanella, privo di spirito critico e di senso pratico, dotato d'una ingenuità candida a tutta prova, arciconvinto di esser un profeta ed un astrologo che ha una missione da Dio da compiere.

L'idea di essere il messia di questa nuova religione naturale non è per lui un'idea astratta e fredda, ma diventa una ossessione: anche nel carcere quel sogno lo tormenta, lo agita, ed egli vorrebbe uscir fuori per abbattere gli idoli e restaurare sulle loro rovine il culto nuovo e la nuova società. «Tempio farò il cielo, altar le stelle», esclama il Campanella; e tale visione comunica ai suoi versi la loro rude bellezza e spiega le sue *Poesie* e la sua arte. Organizzare una rivolta, imbrogliare un inquisitore, utilizzare i Turchi, il re di Spagna, di Francia o il Papa per il suo scopo, appaiono procedimenti lecitissimi ad una coscienza come la sua. Ciò che importa è il trionfo del

suo ideale, che — ripeto ancora una volta — è lo spirito unico che ci dà spiegazione dello svolgersi progressivo delle sue dottrine e della sua azione religiosa, politica e sociale.

Chi si pone da questo punto di vista della religione naturale, non ha dinnanzi a sè un Campanella incomprensibile, ma un filosofo che, nella sua speculazione e nelle burrasche della vita agitatissima, pensa e agisce con un unico pensiero direttivo. Si ha una coscienza, dove tale pensiero fermenta; e si comprende tutto, come vedremo: la rivolta di Calabria e la condotta di Napoli, il culto della magia e l'ammirazione per Galileo, l'avversione al protestantesimo e l'utopia comunistica, il miscuglio di Telesio e di Scolastica e così via. Filosofia e attività pratica appaiono allora in lui inseparabili, si vede la ragione della evoluzione delle sue idee, si ottiene un'armonia, non solo all'interno del suo sistema, fra tendenze speculative opposte, ma nella sua condotta, fra il suo pensiero e la sua parola, fra i suoi sentimenti e le sue azioni.

Prima di provare questa tesi, gioverà dare un cenno iniziale di ciò che era la religione naturale del Campanella, da non confondersi con alcune concezioni, a prima vista simili, di Bodin o di altri.

Per avviarci a percepire nel suo pieno significato questa speciale religione, da lui propugnata, occorre notare che nell'universo campanelliano «non esiste morte, ma soltanto mutazione di essere». E non solo tutto si muta, ma tutto vive. «Il mondo, dunque, — leggiamo nel *Del senso delle cose* — tutto è senso, e vita e anima.... Di nulla cosa si duole; si fanno in lei tante morti, e vite, che serveno alla sua gran vita; muore in noi lo pane e si fa chilo, poi muore e si fa sangue, poi muore il sangue e si fa carne, nervo, osso, spirito, seme, e pate varie morti e vite, dolori e voluptati, ma alla vita nostra serveno, e noi di ciò non ci dolemo, ma godemo; cossì a tutto il mondo tutte cose sono gaudio e servitio, e ogni cosa è fatta per lo tutto, e lo tutto per Dio a sua gloria».

Unità, quindi, dell'universo; intima unità essenziale di tutte le manifestazioni del reale, come già abbiamo visto in Cusano e in Bruno; ed in questo tutto organico un triplice palpito, il palpito di Dio, dell'anima del mondo, dei singoli esseri, — palpiti tra loro essenzialmente connessi.

Dio — insegna egli nell'*Atheismus triumphatus* — è « intrinsecus ipsis rebus, non autem extrinsecus, sicut faber.... movetque omnia maiori intimitate et magisterio et virtute, quam anima movet pedem nostrum et brachium et totam humanam statuam ». In ogni cosa, Dio. Il senso del divino è fortissimo nel Campanella, il quale coglie quasi il fremito di Dio in ogni e singolo essere, tanto da cantare nelle sue *Poesie:*

> Il mondo è il libro dove il Senno eterno
> scrisse i propri concetti, e vivo tempio
> dove, pingendo i gesti e 'l proprio esempio,
> di statue vive ornò l'imo e 'l superno:
> perch'ogni spirto qui l'arte e 'l governo
> leggere e contemplar, per non farsi empio,
> debba, e dir possa: — Io l'universo adempio,
> Dio contemplando a tutte cose interno.

In questa visione cosmica, tutto vibra di una divina vibrazione, anche perchè non c'è nulla che non senta. Il *senso delle cose*, per dirla col titolo d'un suo lavoro, è diffuso in tutto l'universo: il *pansichismo* è collegato intimamente, come mostreremo, con questo senso del divino e costituisce una nota caratteristica della sua religione naturale. Ma esso non è eguale al pansichismo bruniano, perchè il Campanella non ammette una sola grande anima del mondo, ma « un'anima universale — ben dice Dentice Di Accadia — quasi franta in innumerevoli anime individuali, che formicolano su lei e dentro di lei », *sicut vermis in ventre hominis* (si legge nella *Metafisica*), come « vive statue, semplici in cielo, e miste e fiacche in terra » (aggiunge nel suo *Il senso delle cose*).

Ogni anima, pur essendo radicata nell'universo organicamente costituito, ha la sua individualità ben distinta: ed ognuna di esse è una statua di Dio, che Dio vuole sia da noi ammirata e celebrata, « sicut — il paragone lo si trova nell'*Apologia pro Galileo* — pictor et poeta sapiens suas ipsorum picturas et carmina legi volunt, et artis excellentiam inde agnosci, artificemque laudari ».

Divine son quindi le cose; sopratutto, poi, *divina res est homo* — soggiunge il Campanella nella Metafisica: ed egli innalza il suo inno alla divina potenza dell'uomo, che « ventos domat, mariaque exsuperat, tempora novit..... sine alis in coelum volat, et suo subdit ingenio totam rerum machinam », che,

mai sazio, non si accontenta delle cose di questo mondo, ma «adhuc plura cupit», e siccome «scit Deum et amat Deum, fit Deus in esse cognito et amato: et quendam divinitatis sensum et dulcedinem et fortitudinem in se habet».

Ecco, in germe, il fondamento della religione naturale campanelliana: una realtà, dove la divinità è immanente e dove tutto sente. Dio e il pansichismo sono i due punti di una dottrina, che, secondo il Campanella, esiste in tutti i tempi e sotto i vari cieli, nella diversità svariatissima delle forme religiose e dei popoli, e che è base della legge naturale «in cunctorum cordibus insita». In questo consiste la *religio abdita, indita*, da ben distinguersi dalla *religio posita a nobis*, ossia dalle varie religioni.

Se si scruta ora l'animo del Campanella; se si esaminano le sue teorie scientifiche (dal naturalismo alla magia), le sue concezioni filosofiche (dalla teoria della conoscenza all'etica), le sue utopie sociali, politiche e religiose (dalla *Città del sole* alla conversione del mondo), sempre si constaterà lo stesso ed identico principio, che va svolgendosi, è vero, gradatamente, come da un germe si svolge una pianta, ma che conserva una unità dinamica costante. Campanella scienziato, Campanella filosofo, Campanella uomo politico e riformatore, non è altro se non l'unico Campanella della religione naturale, nei vari suoi aspetti e manifestazioni contingenti della sua vita e del suo pensiero.

***

Alcuni, specialmente nel campo positivista, si rappresentano un Campanella fondatore della scienza moderna, che da una parte si appoggia su Telesio e sulla filosofia della natura, e dall'altra porge la mano a Galileo, di cui scrisse la difesa. Il Campanella stesso coltivò questo giudizio della sua opera, e sovente si presentò come il riformatore di tutte le scienze, unendo il suo nome a quelli del Cosentino e del Galileo e sintetizzando così nell'*Apologia pro Galileo* il suo ideale: «De Mundo, Dei Codice, sunt reficiendae scientiae, ut nos fecimus, et Galileus facere non cessat». Ed è verissimo che egli si trova di mezzo fra il *De rerum natura* ed il metodo galileiano: ma non è meno

certo che la sua fisionomia ha caratteri tutti proprî, quali sopra brevemente abbiamo cercato di delineare.

Il giovane domenicano aveva ben presto sollevato le apprensioni dei suoi frati sulla sicurezza e l'ortodossia del suo pensiero filosofico; e la sua anima, dopo un quinquennio di studî severi, si sentiva agitata dal dubbio. Un giorno — lo narra nella sua *Philosophia sensibus demonstrata* — i confratelli scandalizzati gli dissero aver egli un intelletto depravato come quello di un certo Telesio: «depravatum esse mihi intellectum, qualis erat cuidam Bernardino Telesio Cosentino, qui omnibus adversabatur philosophis, praecipue Aristoteli». Campanella fu colpito da quel nome e dall'accenno. Corse a Cosenza, si procurò le opere del Telesio, le lesse, ne fu entusiasta, si dispose ad avvicinare il vecchio pensatore. Ma questi, proprio allora, moriva; e Campanella non potè mirarne se non il cadavere.

Quella visione ebbe forse per lui un influsso grande. Gli parve che il morto gli affidasse il compito di difendere la nuova filosofia contro le resistenze degli aristotelici. E fu allora che contro il Martha, che aveva pubblicato il *Propugnaculum Aristotelis adversus principia Bernardini Telesii*, come altresì «adversus eos qui proprio arbitratu, non autem sensata duce natura philosophati sunt», in sette mesi, dal gennaio all'agosto del 1589, stese la sua *Philosophia sensibus demonstrata*, che da alcuni è considerata come un sunto delle tesi telesiane e il primo passo, il primo stadio della concezione di Campanella, ma che già preannuncia ed include in sè gli ulteriori sviluppi.

Due cose gli piacquero nel Telesio — confessa nel suo *De libris propriis et de recta ratione studendi syntagma:* la ribellione all'autorità in filosofia e l'orientamento verso la natura: «Telesius me delectavit, tum ob libertatem philosophandi, tum quia ex rerum natura, non ex dictis hominum penderet». In tutti i suoi libri, dalla Metafisica alla *Philosophia sensibus demonstrata* Campanella fu un avversario dei sapienti che si interessano *non de veritate*, ma del pensiero di Aristotele; voleva toccare (*tangere*) egli stesso, con le sue mani, ossia con la sua ragione, non *per manum alienam;* il metodo dell'*ipse dixit* non dà il sapere, «non est sapere, — diceva con un frizzo ironico felice — sicut manducare ore aliorum non est nobis manducare». E indicò, in seguito, come primo passo in filosofia, il

dubbio universale, estendendolo anche alle verità più certe in apparenza, e superandolo con la conoscenza di sè.

Per il momento, contro l'autorità egli col Telesio si appellava alla natura — ma non già con le preoccupazioni dell'osservatore e dello sperimentatore, bensì con l'animo del filosofo del Rinascimento.

La natura apparve ai suoi occhi come una unità organica, in cui i fenomeni diversi e le differenti membra sono collegate fra loro. Vivissima, anche in lui, la tendenza di spiegar la natura e le sue trasformazioni con i principî proprî, con le sue forze, con la sua attività immanente: « secus enim recurreremus ad Dei velle, et sic periret scientia naturalis ».

Sostituire alle astrazioni logiche la considerazione della realtà concreta, ad Aristotele Telesio, divenne l'aspirazione del Campanella, il quale, coerentemente a questo punto di partenza, nel *De sensu rerum*, nella *Philosophia rationalis*, nella *Realis philosophia epilogistica*, nella Metafisica, derise, flagellò con la sua ironia, assalì con un esercito di argomentazioni il senso agente, l'intelletto attivo e passivo, le specie intenzionali, tutti insomma gli *entia rationis* — come li chiamava — e volle che il loro posto fosse preso dalla conoscenza del reale. Il concetto universale, agli occhi di questo nominalista, non trovò grazia; l'universale è una necessità triste, a cui bisogna rassegnarsi quando non possiamo avere se non nozioni generali e confuse; la medicina preferirebbe conoscere le cognizioni di tempo e di luogo di ogni febbre, non la classificazione delle febbri in categorie; ed il sapere ideale è quello di Dio, che conosce i singolari con tutti i loro dettagli. L'universale non esiste; esso non è altro se non il risultato confuso della percezione degli individui simili: vedo Francesco, Paolo, Giovanni e mille altri uomini; impotente a conservare nel mio spirito vitale i tratti singoli, formo l'universale « uomo », rappresentazione generica e imprecisa delle singole persone vedute.

La conoscenza perfetta è data adunque dalla sensazione; memoria, immaginazione, concetto, discorso, sono un prolungamento della sensazione stessa e ad essa si riducono.

Tutto questo sembra una ripetizione di Telesio: e lo stesso si è tentati di ripetere quando nel *Philosophia sensibus demonstrata* e nel *Prodromus philosophiae instaurandae* il Campanella accetta la fisica telesiana, coi tre principî costitutivi della

realtà, la materia, il freddo, il caldo, con la terra sede del freddo e il sole sede del calore, con le altre tesi del *De rerum natura*, compresa l'opposizione e la lotta fra il freddo e il caldo.

Ma alcune cose debbono qui essere ben chiaramente rilevate.

Il Telesio del Campanella non è il Telesio interpretato meccanicisticamente. L'affermazione della solidarietà degli esseri, della loro correlazione e della unità organica dei loro movimenti non assume l'aspetto d'un meccanismo; «essa — dice il Blanchet — è piuttosto la conseguenza d'una profonda intuizione dell'unità della Natura, assimilata ad un organismo vivente, di cui tutte le parti, egualmente animate, concorrono al medesimo fine per mezzo delle loro azioni e reazioni reciproche». Siamo ben lungi dalla concezione meccanica; ed anzi la teoria, espressamente enunciata, che ogni essere è dotato d'una attività destinata alla sua conservazione ed al suo sviluppo, d'una attitudine speciale a compiere le sue particolari operazioni, d'una tendenza ad uno scopo particolare coordinato con lo scopo degli altri esseri, dimostra come l'interpretazione campanelliana di Telesio fosse schiettamente finalistica.

Il finalismo giunge anzi a tal punto, che il Campanella ad ogni essere individuale riconosceva la *coscienza del fine* stesso; e mentre l'autore del *De rerum natura* negava alla materia ed al freddo, come tali, la facoltà di sentire, l'autore del *De sensu rerum*, col suo pansichismo attribuiva il senso, e perciò la coscienza, a tutte le cose, al freddo, al caldo, alla materia, allo spazio, persino agli oggetti artificiali.

Questo pansichismo ci dice che siamo già, sia pure inizialmente, in un nuovo sistema, proprio del Campanella, il quale procurò di dimostrare la sua tesi con abbondanza di argomenti e con copia di asserzioni.

Alle volte non si può resistere al riso, leggendo come egli, ad esempio, nel *Del senso delle cose* provasse la sua concezione con ragioni come questa: «Se farai un tamburo di pelle di Lupo, e un altro di pelle di agnello, e di pecora, e più di quella, che del Lupo qualche volta paura hebbe, trovarai che sonando il Tamburo del Lupo, quello di pecora si rompe in pezzi: chiaro argomento che la passione solita nelle cose sopita si sveglia, onde la pella si retira e pate, come noi vedendo il nemico ci retiramo»!

Così pure, in un altro passo del *De sensu rerum*, soggiunge: «Al mondo non vi sarebbe nè generazione nè corruzione, secondo il giudizio di tutti i fisici, se non vi fosse contrarietà. D'altra parte se uno dei due contrarî non sentisse che l'altro gli è contrario, non combatterebbe contro di lui. Dunque, tutti gli esseri individuali sono dotati della facoltà di sentire». C'è uno spirito vitale in ogni essere, consapevole del suo fine; e ciò spiega come il mondo non sia un caos, ma un complesso armonico, dove le pietre, i vegetali, gli animali, l'uomo, il cielo e la terra, freddo, calore, materia e spazio siano uniti fra loro da una catena di affinità molteplici, di corrispondenze inattese, di strane simpatie e antipatie.

La penna che sfrega la carta, il vento che urla nel caminetto, il legno che bruciando esala i suoi ultimi gemiti sono per il Campanella prove dell'animazione universale. Persino la conciliazione dei principî telesiani (secondo i quali la terra, essendo fredda, è ferma e il sole, essendo caldo, si muove) con le dottrine di Galileo (che viceversa sostiene muoversi la terra ed essere fermo il sole) è ottenuta dallo Stilese mediante il suo panpsichismo: in una lettera a Galileo egli sottoscriverà all'eliocentrismo, perchè la terra, pur essendo fredda, è sotto l'azione interiore d'un'anima e perciò si muove!

Puerilità, — dirà qualcuno. E sia. Ma non dimentichiamo di coglierne il significato riposto. La natura — cioè — del Campanella è pervasa da un'anima; ogni cosa ha un'anima propria e sente. V'è bensì *un'anima del mondo* — «quam Telesius praetermisit», si legge nel *Philosophia sensibus demonstrata;* — e la prova si è che «il mondo non può non essere animato, se le parti sono animate»; la terra è come il corpo del mondo ed è agitata da questa *anima mundi*, che, come si soggiunge nel *De sensu rerum*, è lo «instrumentum primum sapientiae Dei». Ma essa non basta a spiegare ogni operazione naturale, e la spontaneità meravigliosa che si dispiega negli individui e nella prodigiosa diversità dei fenomeni; occorre ammettere la diversità degli esseri singolari e i conflitti nati dalla loro mutua contrarietà. D'altra parte, «l'opera del Creatore non sarebbe perfetta se Egli non avesse fatto dono agli esseri creati di tutte le facoltà necessarie alla loro conservazione e sopratutto della più indispensabile di tutte in mezzo ad una sì grande varietà di oggetti: quella di riconoscere le forze simili mediante le

quali conservano la loro vita e le forze contrarie che possono distruggerla ».

Dio, anima del mondo, anima in ogni cosa: ecco Telesio interpretato da Campanella; non dunque un naturalismo meccanicistico, e neppure un meccanicismo appeso al finalismo; ma un finalismo *tout court*, una visione teleologica della realtà, a cui *mai* il Campanella è venuto meno.

Che importa se nel *Prodromus* si dice: « Duce sensu philosophandum esse existimamus »? Che importa se nei primi scritti non troviamo accenni al *sensus abditus*, vale a dire alla conoscenza che l'anima ha di sè? Che importa se lo Stilese, sulla falsariga di Telesio, riduceva ogni operazione dello spirito alla sensazione? Che importa se qualche tesi venne in seguito cambiata e corretta? Il *sensus* del Campanella, già fin dai primi suoi lavori, è una presenza universale della coscienza in tutte le cose; e, di conseguenza, è un senso che non è solo passione, ma « percettione notionale », è « perceptio passionis », ossia è attività; e non è senso soltanto, ma anche intelligenza. Quello che poteva apparire sensismo materialistico era già in germe un'affermazione della sua futura metafisica: il suo è un *sensus* che non può esser disgiunto dal panpsichismo e da Dio. Ed anche la sua logica, come la sua concezione della scienza non è da interpretarsi se non in funzione della sua metafisica.

Quando, infatti, nella *Philosophia rationalis*, il Campanella, contro la deduzione afferma il valore dell'induzione, erigendo l'esperienza del senso a norma sicura del metodo scientifico e del ragionamento; quando al *syllogismus intellectivus*, utile solo per la didattica, oppone il *syllogismus sensatus*, ossia il sillogismo fondato sulla sensazione; e così pure, quando egli parla di scienza, non bisogna lasciarsi illudere dalle prime impressioni.

Intanto, « a Nicastro, a Cosenza, ad Altomonte, — osserva il Blanchet — a Napoli sopratutto, non sono le matematiche, la meccanica e l'ottica che hanno iniziato il giovane monaco di Stilo ai processi dell'investigazione empirica e gli hanno dato la sua prima idea delle scienze della natura. Egli deve questa idea all'astrologia ed alla magia, di modo che il significato delle sue proteste contro la Scolastica e del suo elogio

dell'esperienza, non può essere nettamente determinato, se non alla condizione di riflettere alla formazione intellettuale che egli ha ricevuto dai suoi maestri in filosofia occulta » ed all'influsso sia di un oscuro rabbino astrologo e negromante, sia delle sue relazioni con Giovanni Battista Della Porta. Inoltre, — ciò che specialmente importa — non è da dimenticarsi che la scienza del Campanella si riduce al culto per la magia, come la magia è per lui una conseguenza del suo sistema animistico.

A simiglianza di altri pensatori di quell'epoca, le discipline scientifiche erano dal Campanella confuse con la magia, l'astrologia e le scienze occulte, e ciò in conseguenza del suo panpsichismo e della sua concezione della religione naturale.

Per giudicare il Campanella su questo punto, per valutare la dottrina da lui esposta del *De sensu rerum et magia*, dell'*Astrologicorum*, del *Medicinalia* e della Metafisica, non basta studiare le fonti a cui egli attinse (dalle letture di Agrippa, di Paracelso e del Cardano sino alle esperienze fatte col Della Porta); ma bisogna proprio, a mio giudizio, più che al materiale sintetizzato ed aumentato, rivolgere l'attenzione al principio della sintesi, ossia all'anima unica del pensiero campanelliano.

La magia — lo vedremo in un prossimo capitolo — fu una espressione di quell'anelito alla concretezza, che, dopo le sottigliezze e l'astrattismo di alcuni Scolastici e le degenerazioni della metafisica medievale, era divenuto un bisogno prepotente. Si voleva non la vuotaggine di disquisizioni inutili, ma la realtà concreta e perciò l'osservazione sensibile della natura. La quale, esaminata, non in base ai principî universali dell'essere, ma in sè stessa, apparve subito come un complesso di cose unite tra loro, da vincoli indissolubili, che stringevano dal minimo al massimo tutti i fenomeni dell'universo. Tale concezione di una serie meccanica o teleologica ben ordinata non si ebbe subito, ma piuttosto — nota Dentice Di Accadia — si consideravano i vari fenomeni come manifestazioni di vita di questo « animal grande e perfetto » che è il mondo.

Le varie sorta di animismo o di panpsichismo, allora fiorite, erano intimamente connesse con simile visione della natura. Filosofi, astrologi, maghi, occultisti andavano d'accordo in questo: nel mirare all'universo, come a un vivente. E la stessa teoria dell'anima del mondo non era altro se non l'espressione

d'una organicità concepita in modo ancora elementare, che doveva poi dar origine da un canto alla dottrina dell'organicità finalistica e filosofica, dall'altro alla dottrina dell'organicità meccanicistica e scientifica.

Per esercitare un'azione efficace sui corpi, occorreva conoscere questa natura, ripiena di misteri; ma la porta dei suoi segreti non era per allora il metodo scientifico galileiano, già intravvisto ed applicato da Leonardo, ma si credeva di vederla nel rapporto, determinato dalla simpatia e dall'antipatia che regna fra le cose. Ripulsione dei contrari, attrazione dei simili: «similia — insegna Campanella — similibus servantur, contraria contrariis curantur;.... contrarium expellit contrarium, simile educit simile». Tutte le scienze, la chimica, la medicina, l'orticultura, e via dicendo, debbono dedurre da questa legge i loro precetti generali e particolari. L'analogia diventa il metodo favorito; la *qualità* è riguardata come un punto di partenza.

Ecco allora il mago, il visionario, l'astrologo. Bisogna scoprire queste qualità misteriose, bisogna cogliere nella varietà dei fenomeni naturali, nel vasto organismo dell'universo, vivificato dall'anima del mondo ed espressione dell'unico pensiero divino che dentro vi circola, le relazioni fra gli esseri, le analogie fra le forme, le affinità fra gli elementi, in una parola *le leggi* che dominano la realtà; leggi — si osservi — che non sono le leggi della scienza moderna, basata sulla considerazione *quantitativa* della natura, ma *le leggi della scienza occulta*, ispirantesi ad una considerazione *qualitativa*. Per portare un esempio, l'astronomia galileiana e l'astrologia del Campanella hanno un principio comune: gli esseri sono organicamente collegati fra loro, la terra non è separata dal cielo. Ma Galileo cercherà di enunciare con una formula matematica le leggi che regolano gli astri; Campanella cercherà quale influsso gli astri hanno su di noi, sugli avvenimenti umani e sulla grande rivoluzione, che dovrà instaurare un'unica religione nel mondo tutto.

Nessuna meraviglia se la magia fece sorgere l'idea di poter compiere prodigi. Bastava scoprire le forze o qualità occulte della natura, l'azione nascosta dello spirito vitale, l'influenza dell'anima universale, le condizioni del periodo astronomico e del destino astrale. L'uomo poteva sperare di dominare la

natura e di acquistare un potere illimitato sulle cose. Un'ansia febbrile di divenire i padroni dell'universo invadeva gli animi; e, così ricostruita, è facile comprendere la psicologia dell'occultista, i suoi sogni, le sue speranze, i suoi tentativi spesso vani e talora fecondi di risultati per la scienza, le sue follie, le sue scempiaggini, le sue stranezze.

Quando Campanella rivendicava per sè il titolo di taumaturgo, di profeta, di astrologo, di mago, di operatore di miracoli, aveva una simile fisionomia, ben diversa, come vedremo, di quella di Galileo; e se tale fisionomia ha dei tratti comuni con altri ricercatori di quel tempo, in lui si completa e si concreta con la sua metafisica animistica e con la sua religione naturale.

Contro il Della Porta, che dichiarava inconoscibili molte meraviglie della natura, il Campanella nel *De sensu rerum* sostenne che una spiegazione generale e metafisica di esse è possibile; e nel difendere tale tesi si appellava sul suo panpsichismo, in quanto che — egli diceva — tutti i fenomeni hanno per causa la corrispondenza dei movimenti, ossia delle sensazioni, ossia degli stati di coscienza nei vari esseri dell'universo; hanno per ragione le proprietà occulte dello spirito vitale, generato dal sole, anima del cielo e degli elementi, e comunicato alle piante ed agli animali, per trasmettersi in seguito mediante la generazione, da individuo ad individuo. Il filosofo, il quale ammette che ogni movimento è sensazione e stato di coscienza e che ogni sensazione e stato di coscienza è movimento, e che osserva l'influsso reciproco fra lo spirito e la materia, non si meraviglia dinnanzi ai prodigi; ed anzi, di prodigi vuol farne egli pure. La magia gliene dà il mezzo, perchè « tutto quello che si fa dalli scienziati imitando la natura o aiutando la natura con l'arte ignota, non solo alla plebe bassa, ma alla comunità degli huomini, si dice opera magica », *opus magicum dicimus*. La magia, in altre parole, non è altro se non lo studio dei fatti fisici, ancora mal conosciuti o inesplorati, o delle novità scientifiche alle quali l'uomo non è ancora abituato.

Son famose le esemplificazioni che il Campanella diede nel *De sensu rerum et magia*. La astrologia deve, a suo parere, venir spogliata dalle superstizioni degli arabi e dei giudei, e deve ricercare l'influenza che le stelle per la loro situazione e disposizione esercitano sopra di noi, mediante le modificazioni del loro calore. La telepatia diventa un fatto normale, quando

si pensa che gli spiriti vitali, impressionando l'aria, si trasmettono reciprocamente i loro movimenti e si comunicano i loro pensieri. La teoria astrologica del fato e la predizione degli eventi futuri si spiega con la conoscenza delle cause, aventi in germe l'avvenire. L'incontro magico mediante le parole dipende dal potere dell'immaginazione sull'organismo; e molti fatti di divinazione son da ridursi a casi di suggestione o di autosuggestione. In ogni caso, poi, Campanella ricorreva alla sua intuizione animista dell'analogia degli esseri della natura, tutti dotati di coscienza, e con essa spiegava perchè il cane arrabbiato che morde un uomo gli comunica la sua natura e lo fa abbaiare, oppure perchè, come assicura d'aver visto coi propri occhi, i crini di cavallo divengono talvolta piccoli serpenti. Ogni chimera dell'astrologia o della magia può essere chiarita, secondo lui, con l'influenza reciproca delle sostanze individuali, le quali tutte sentono; la conoscenza delle loro relazioni ci darà l'impero sulla natura.

Quanto a questo, Campanella nutriva una fiducia illimitata. L'uomo con la magia può avere un potere immenso sulle cose ed in base a ciò Campanella nelle memorie che indirizza ai principi, ai Cardinali, al Papa, promette di fare scoperte sensazionali, come ad es. di immaginare un artificio che permetta alle navi di procedere senza vele nè remi, di costruire un veicolo mosso dal solo vento, di dare ali all'uomo perchè voli; e inoltre si vanta spesso d'aver compiuto e di saper compiere miracoli strepitosi.

A proposito di tale questione dei miracoli, sorge il problema, discusso dai critici, se Campanella con la magia naturale escludeva l'azione del soprannaturale, eliminando del tutto la trascendenza. Le sentenze sono discordi, poichè gli uni col Dejob si appellano fra l'altro al passo del *De sensu rerum et magia*, dove lo Stilese dichiara di ammettere al di sopra della profezia naturale una profezia soprannaturale, al di sopra dei miracoli degli uomini o dei demoni — semplici applicazioni delle forze fisiche — i miracoli di Dio, al di sopra della magia umana, angelica o diabolica, una magia divina. Gli altri, al contrario, col Blanchet, replicano citando le testimonianze dei processi, dalle quali appare che Campanella negava la possibilità del vero miracolo e rilevano che nello stesso *De sensu rerum*, dove pure in qualche passo si difende la realtà del

soprannaturale e della magia divina, vi sono numerosi altri brani, dove ogni miracolo, dalle stimmate di San Francesco ai prodigi di Cristo, vengono spiegati naturalmente: perciò le dichiarazioni campanelliane intorno alla magia divina, alla profezia ed al miracolo divino non sarebbero sincere.

Il dibattito, a mio parere, prescinde dal fatto che il panpsichismo del Campanella e le sue teorie sulla magia sono connesse con la sua concezione di Dio e che egli sempre ha considerato la magia come mezzo per iniziare i popoli e gli individui ai principî della religione naturale. Iddio egli lo ammetteva; ma non era il Dio della religione cristiana, positiva, rivelata, ma il Dio della sua ragione filosofica. In nome del suo deismo, egli, come doveva poi distinguere nella Metafisica il *mundus archetipus* (Dio) dal *mundus mentalis* (le anime), dal *mundus mathematicus* (lo spazio), dal *mundus materialis* (la materia) e dal *mundus situalis* (o dei corpi distinti), così doveva pur concedere che oltre ai miracoli spiegabili con la magia e con la dottrina del panpsichismo, vi sono i miracoli che Dio può compiere. Il negare il soprannaturale della religione positiva, non include l'esclusione dei miracoli divini: in un sistema deistico, Dio può essere concepito come autore di portenti, che nè l'anima del mondo, nè l'anima individuale, nè le forze della natura valgono a produrre. Dire Dio e dire possibilità di miracoli è la stessa cosa.

Era quindi logico il Campanella, quando ammetteva la magia divina. Solo che, dotato d'una fantasia pazza e d'una credulità senza confini, egli era persuaso d'essere in comunione personale con la Divinità interiore alle cose, la quale a lui confidava la missione di convertire il mondo alla religione vera e gli rivelava i secreti del mondo creato. Non v'era contraddizione in lui quando rifiutava il valore soprannaturale dei miracoli di Cristo e quando discorreva di magia divina. E quanto ai suoi commenti delle parole evangeliche: *Fides tua te salvum fecit*, egli ammetteva non solo la *fides* o fiducia nell'uomo o nel magnetizzatore (magia naturale), ma anche la *fides* o fiducia *in Deum causam omnium rerum* (magia divina).

In conclusione: non penso che, in questo punto si possa parlare di poca sincerità del Campanella, purchè anche qui si esamini il problema particolare tenendo conto del principio ispiratore di tutto il sistema. Ciò, poi, che è certissimo, è la di-

versità essenziale fra la fisica di Galileo e la fisica animista del Campanella: l'una è scienza, l'altra è una concezione filosofica; e non sarà inutile farne risaltare le differenze.

Gli scritti del Campanella testificano che egli non ebbe eccessive preoccupazioni per l'osservazione scientifica; a differenza di Galileo, egli non ebbe uno spirito positivo, ma piuttosto una immaginazione fervida ed accesa. Galileo stesso lo comprese e lo notò.

La scienza galileiana è contraddistinta dall'osservazione, dall'esperienza, dall'esperimento, ossia dall'intervento attivo dello sperimentatore, come anche dall'applicazione delle matematiche alle scienze della natura. La scienza campanelliana ha caratteristiche tutt'affatto opposte.

L'esperienza per il Campanella non è se non «experimentorum multorum coacervatio ad universales regulas»; ma questa regola universale non è la legge, intesa come voleva Galileo, ma una conseguenza della somiglianza e dell'affinità delle cose. L'idea dell'esperimento esula completamente dalle sue ricerche.

Quanto poi alla matematica, il Campanella aveva una tesi, che può essere oggi molto interessante, ma che allora doveva separarlo nettamente dal metodo scientifico che sorgeva.

Secondo lui, oltre alla magia, vi sono le scienze teoretiche e pratiche; ma, dal loro novero, le matematiche devono essere escluse. Esse sono una scienza puramente istrumentale, ausiliaria, che riguarda i mezzi del sapere e non l'oggetto da conoscersi. Sono la conoscenza delle combinazioni di segni, mediante i quali lo spirito umano tenta di apprendere le cose sotto un solo aspetto: quello del numero e della misura. Colgono perciò un certo lato della realtà, e questo spiega il loro successo; ma non ci dànno il reale. «Principia scientiarum sunt nobis historiae»: la nostra conoscenza dev'essere storia (e la teologia sarà la storia di Dio, la fisica la storia della natura); le matematiche, invece, non ci dànno la storia, ma sono finzioni utili dell'immaginazione per servire alla memoria e per stabilire connessioni fra i fenomeni: «ut memoria teneantur — si legge nella Metafisica — et connexio ipsarum (magnitudinum) inter se exemplariter habeatur, ita finguntur».

Di conseguenza le ipotesi matematiche degli astronomi e dei fisici non erano per il Campanella rappresentazioni adeguate della realtà: non solo perchè egli concepiva lo spazio come una sostanza senziente, ma perchè le considerava solo come utili per ottenere previsioni esatte. Come è la stessa cosa contare con le fave o con piccoli sassi, così è identico servirsi dell'ipotesi tolemaica o copernicana, purchè servano a predire i fenomeni celesti.

Senza nessun scrupolo, quindi, Campanella cambiava posizione nelle sue opere: dapprima riteneva, ad esempio, che la terra fosse ferma e che il sole girasse; poi a Tolomeo e a Copernico oppose una dottrina astronomica particolare; in seguito divenne fautore della teoria galileiana. Ma non illudiamoci: come già si è osservato, la sua adesione a Galileo avvenne per ragione del suo panpsichismo, come l'adesione a Tolomeo dipendeva dal ritenere il sole caldo e perciò in moto e la terra sede del freddo e perciò ferma; riflettendo, invece, che la causa profonda del movimento è, non il calore, ma piuttosto l'appetito di conservazione, naturale all'essere, derivante dall'*anima originenica*, concluse che la terra, pur essendo fredda nelle sue parti, è mossa però da un desiderio interno e dall'azione esterna della luce solare.

Con simili criteri, nessuno si stupirà se il Campanella, entusiasta del *Sidereus Nuncius*, è colui che non solo nel 1604 nel *De symptomatibus mundi perituri per ignem*, e nel 1611 nella Metafisica, sosteneva che il sole, centro di amore, stava discendendo verso la terra, centro di odio, e che con tale discesa tutti i fenomeni si potevano esplicare; ma nel 1638 nell'*Ecloga in portentosam Delphini Nativitatem*, avvertiva che nel giorno della nascita del Delfino il sole si era avvicinato alla terra fino ad una distanza di 55.000 leghe. E, se si tien calcolo del suo sistema, nessuno neppure farà meraviglie, se l'astronomia di Copernico e di Galileo, come le grandi scoperte tecniche e geografiche del secolo XV e XVI, gli parvero segni certi della rinnovazione del mondo e se egli, quantunque invano, tentò di orientare le ricerche galileiane in questo senso. Il sistema copernicano concepito in funzione dell'animismo e come mezzo dell'avvento dell'età dell'oro col trionfo della religione naturale: ecco cose per noi disparate, ma quanto mai unite nella mente e nella fantasia di fra Tommaso Campanella.

In breve: Campanella non è nè Telesio nè Galileo; è un *trait d'union* fra l'uno e l'altro, fra la filosofia della natura e la scienza, in quanto il naturalismo che prese da Telesio e la scienza che coltivò erano ispirate dal suo panpsichismo e dal suo deismo, che in questa *prima fase* dello sviluppo del suo pensiero agirono sopra di lui in un modo quasi inconscio e come forza nascosta, ma che dovevano poi svolgersi e trionfare nelle altre *due fasi* successive, quando egli dal *macrocosmo* si rivolge al *microcosmo* e poi alla *storia*.

***

Nel primo periodo della sua speculazione noi abbiamo riscontrato le linee fondamentali del pensiero di Campanella: *la sua preoccupazione religiosa*, che nel *Prodromus* gli faceva affermare l'unità del culto di Dio presso tutte le genti, nascosta sotto la diversità esteriore dei riti; il *panpsichismo*, che doveva influenzarlo persino nelle sue teorie estetiche e nelle *Poesie*, in quanto lo induceva a riguardare la bellezza come la rivelazione della potenza e della saggezza dello spirito vitale, animatore del corpo e artistico plasmatore della materia; l'idea di instaurare un *novus ordo*, basato sui suoi principî.

Verso il 1602-03 un'evoluzione avvenne nella concezione campanelliana, che condusse lo Stilese alla formazione d'una metafisica nuova, quale si può vedere nella sua *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum, juxta propria dogmata partes tres, libri 18.*

Chi volesse definire con una frase l'anima ispiratrice di quest'opera, dovrebbe dire: essa sostiene il primato della conoscenza di sè. Una teoria simile pare in contraddizione col naturalismo telesiano; ma un'attenta considerazione ci mostrerà come siamo dinnanzi a qualcosa di nuovo, sì, ma non di opposto alla concezione di prima. C'è *una continuità di sviluppo*, non una rottura brusca ed una aggiunta improvvisa.

Il naturalismo apparve al Campanella come opposto al suo ideale deistico e pericoloso per le conseguenze scettiche che doveva produrre. Se la percezione sensibile è l'origine di tutto il sapere, se la conoscenza è assorbita in tal modo dal flusso ininterrotto e fatale degli avvenimenti fisici, se tutto il sapere

si riduce alle modificazioni soggettive che avvengono in noi, se noi siamo un oggetto fra gli oggetti, cosicchè lo spirito resta assorbito nelle cose e la distinzione fra oggetto conosciuto e soggetto conoscente minaccia di scomparire, come mai sarà possibile evitare lo scetticismo, deleterio non solo nel campo teoretico, ma altresì sul terreno pratico?

Campanella sentì che la filosofia telesiana, come era stata interpretata da lui, conteneva il germe della risposta a queste obbiezioni. Il caldo ed il freddo col loro conflitto non erano per lui la sorgente *ultima* dell'attività degli esseri naturali, bensì tale sorgente doveva riporsi nell'istinto di conservazione, nell'amore di sè, proprio delle cose e derivante dall'animazione universale.

Ne derivava che «ogni essenza, siccome desidera il suo proprio essere, conosce anche questo suo essere; come infatti potrebbe amarlo, se non lo conoscesse?» È vero; sarà molto spesso, come già sosteneva Agostino Donio nel suo *De natura hominis*, un *sensus abditus*, ossia una *cognitio abdita*, una conoscenza nascosta; ma siccome «amor abditus, quo se cuncta amant, ab omnibus Philosophis conceditur, concedendus erat et sensus abditus, quo sese cuncta sapiunt».

Da questo al riconoscere all'anima nostra la facoltà della coscienza di sè e ad affermare il primato di tale intuizione, non c'era che un breve passo. E Campanella lo fece nella Metafisica, dove si avvide che la conoscenza che l'anima ha di sè, è l'unica conoscenza sicura ed immediata.

«Certissima sunt haec tria nobis, — dice il Campanella: — nos esse, scire et velle». Su ciò non possiamo ingannarci, mentre possiamo errare in tutto il resto: «nostri esse, nostrique scire, nostrique velle, nulla est species aut notio fantastica, sed presentia perennis». Al detto di S. Agostino, che egli rievocò ed illustrò: «mihi esse, me idque nosse et amare certissimum est», rispose col suo argomento: «cognoscere est esse», preludio del cartesiano «Cogito, ergo sum». E voleva dire Campanella: il caso in cui il soggetto coglie l'oggetto con piena sicurezza, in cui il *cognoscere* rispecchia certamente l'*esse*, è quello della conoscenza immediata dell'anima; allora solo l'oggetto conosciuto è lo stesso soggetto conoscente ed ogni sofisma dello scetticismo cade.

La dimostrazione di questa tesi Campanella la ricercava

ad una serie di argomenti, tolti a prestito sia dalla sua fisica animistica, dall'inclinazione cioè e dall'avversione delle realtà naturali fra loro, sia dall'esame riflesso della nostra conoscenza. Egli accordava agli scettici che noi non cogliamo la natura delle cose, ma solo le nostre modificazioni, i nostri stati interni; ma a differenza dell'animale, il cui *spirito vitale* non può ripiegarsi su sè, la nostra *mens*, appunto per l'intuizione che ha di sè, può conoscere le altre cose. Già nel *De sensu rerum et magia* aveva detto: « L'anima conosce sè per mezzo di sè, *cognitione abdita*. Le altre cose le conosce nella misura in cui si sente modificata e resa simile alle cose che non sono lei ». Nella Metafisica sviluppò a lungo il concetto; e soggiunse che l'anima nostra, prima conosce sè; poi conosce, dopo la sensazione, il suo essere modificato; la differenza fra il suo *io* di prima e il suo *io* presente le serve per sapere cos'è la cosa che l'ha mutata: « Cognoscit autem se quia est id quod est: sentit autem deinde alia dum sentit se immutatam in alia ».

L'intuizione di sè è perciò il punto di partenza e il principio d'estensione del nostro sapere a tutti gli oggetti esteriori; « semper ergo scire est sui »; se non avessimo questa radice, non avremmo la pianta della conoscenza delle altre cose.

Nè si creda che in tal modo Campanella rinnegasse la sua teoria del *sensus* e della riduzione di ogni cognizione (idea, concetto, immaginazione o ricordo) alla sensazione. Tutt'altro! Poichè egli distingueva un duplice *sensus* o *cognitio* o *scientia*.

V'è il *sensus innatus*, *inditus*, ossia l'intuizione che l'anima ha di sè; ecco la *cognitio innata*, *indita* che ci dà la scienza infusa e certa, o *scientia innata*. E v'è il *sensus additus*, o *cognitio superaddita* che ci dà la *scientia acquisita*, *illata* o *notitia*. Col primo *sensus*, o intuizione, come la chiameremmo noi, l'anima conosce sè immediatamente; tutte le altre cose, invece, le conosce con un ragionamento, con una operazione discorsiva, rapidissima e impercettibile, poichè « sensus non solum (est) passio, sed ex illata passione inferentis obiecti perceptio notionalis, et fit simul cum discursu tam celeri quod non percipitur ». Come l'abile suonatore della cetra non riflette più al movimento delle sue dita e non guarda alle corde, così l'anima nel cogliere le note della realtà esteriore non riflette su se stessa se non ha di sè se non una *cognitio abdita*. Ciò non toglie che questo *sensus* sia più importante e più certo della ragione, del

discorso; prova ne sia che mentre noi erriamo quando si tratta delle cose esterne, non possiamo sbagliare nella conoscenza immediata di noi stessi. Il *sensus* o intuizione sensibile è superiore alla *ratio*, nella Metafisica del Campanella; ma anche qui ricordiamo che un tale *sensus* non è la sensazione o la comunicazione nostra con la realtà fisica, ma è l'apprensione immediata dell'essere, che si fa senza ragionamento. E quando il Campanella proclama la superiorità dell'esperienza sulla conoscenza razionale, non si deve reputare un sensista o un positivista: il suo *sensus* risponde press'a poco all'intuizione di molti pensatori moderni.

Si potrà chiedere quale garanzia abbiamo del valore delle conoscenze acquistate col *discursus mentalis*, quando cioè noi con l'attività dell'anima immateriale, con la *mens*, ben superiore allo *spiritus* dell'animale, procediamo ad un giudizio di ciò che non è noi stessi e passiamo dal nostro *sensus* ai sensibili per mezzo della loro somiglianza, in base cioè alle analogie supposte fra gli esseri naturali.

E Campanella era così poco fautore di un sensismo materialistico, che ricorreva all'innatismo platonico e neoplatonico, alla organicità dell'universo, a Dio presente in noi.

Nel *De sensu rerum* aveva scritto: « Discurrimus facile ad obiecta omnia, quoniam similia omnia sunt invicem: similia autem sunt, quoniam ab eadem pendent causa, potentissima optimaque . Procedendo dall'unico Dio, le cose hanno una parentela fra loro: e noi, allorchè conoscendo noi stessi, attribuiamo loro per analogia le proprietà che constatiamo in noi, operiamo razionalmente. Le cose e le loro somiglianze dipendono — soggiungeva Campanella nella Metafisica — dalle idee contenute nella mente divina; in occasione dell'azione degli oggetti esteriori su noi, noi contempliamo tali Idee in Dio che è in noi. Dio in noi e nelle cose; l'unità dell'universo mediante questa interazione dovuta alle somiglianze essenziali degli esseri; la dipendenza dell'universo da Dio: ecco la dottrina ontologica del Campanella; — la conoscenza nostra e, mediante questa, la conoscenza di Dio e degli esseri, ecco la sua teoria della conoscenza. La quale, evidentemente importava che fosse dimostrata l'immaterialità dell'anima nostra e l'esistenza di Dio, perchè solo allora si sarebbe potuto dire che « in nobis est Deus » e che la *mens* umana lo può contemplare. È ciò che il Campanella fece nella sua metafisica.

***

Qui mi permetto un rilievo.

Finora gli studiosi del Campanella, dal Blanchet al Sante Felici, dal Gentile alla Dentice Di Accadia, hanno meditato i brani del Campanella riferentisi all'uomo ed a Dio, senza un'eccessiva preoccupazione dell'influsso che la metafisica medievale ha avuto sulla Metafisica nuova.

La mia impressione è che in nessuna altra parte del suo sistema il Campanella abbia attinto così largamente al tomismo come in questo; e del resto mi sembra che la concezione deistica d'una religione naturale doveva spingere il filosofo di Stilo in tale direzione.

Sarebbe interessante e ricco forse di risultati sorprendenti, un confronto fra la teodicea della Somma di San Tommaso e quella della Metafisica campanelliana. Dio — dice il Campanella — è l'essere per essenza, e noi siamo esseri per partecipazione. La prova dell'esistenza di Dio è questa: « si nos sumus, et Deus est, ut probabitur: quoniam si datur aliquod ens per participationem diminutum, datur et ens per essentiam et perfectum ». Inoltre bisogna ammettere, a riguardo di Dio, che egli trascende il mondo creato; non è circoscritto nei limiti dell'universo; è dovunque, non perchè riempie il luogo in un modo corporale, ma a titolo di creatore e di agente; è separato dalle cose non localmente, ma per la sua natura, essendo Dio l'essere infinito e le creature partecipando del non essere; è tutte le cose in un modo eminente; è Colui che tutti gli esseri ha tratto dal nulla. Il Campanella, poi, se ha alcune espressioni, le quali potrebbero far credere che egli talvolta inclinava verso l'ipotesi d'una creazione necessaria, ha però altri passi in cui espressamente insegna « mundum esse factum, et non casu quodam, nec necessitate cogente, sed a Potentissimo, Sapientissimo et optimo Factore, et non ab aeterno, sed noviter, et non ex materia praecedenti, neque ex ruinis alterius mundi, sed ex nihilo ». Come nell'*Atheismus triumphatus* e nel *De sensu rerum et magia*, così nella Metafisica, (distinguendo lo *spiritus* o spirito vitale dalla *mens* o anima immateriale, a cui, a differenza di Telesio, attribuisce operazioni proprie, come l'estasi, l'intelligenza delle cose divine, il conoscere che le cose non

sono come ci appaiono) Campanella riproduce tutti gli argomenti classici dei trattati di teologia e di filosofia scolastica a favore di un'anima spirituale, la cui operazione trascende il corpo da essa informato e tutti gli elementi, ed a favore dell'immortalità personale.

Secondo Dentice Di Accadia, « l'*unica* immortalità » ammessa dal Campanella sarebbe quella accennata nel *De sensu rerum*: « Risponde l'anima al corpo, consolandolo che, se gli dispiace tanto il morire e scompagnarsi di lei, pur altre volte fu morto e trasmutato, quando si fece di terra erba, e d'erba cibo, e poi carne degli membri umani.... ». Il Campanella, perciò, si distanzierebbe « incommensurabilmente dalla tradizione ortodossa cattolica ». — Mi pare che ciò sia falso, perchè nel brano citato si parla della immortalità del corpo, la quale consiste in una delle innumerevoli « mutazioni di essere », non dell'immortalità dell'anima umana.

Così pure, il Campanella difende energicamente la libertà umana, contro le negazioni luterane dei campioni del « servo arbitrio »; contro i partigiani del destino astrale sostiene che l'uomo ha il potere di resistere con la sua volontà alle influenze maligne degli astri; porta, come prova della libertà, il suo esempio, quando fra le torture più terribili volle non parlare e volle simularsi pazzo; cerca di risolvere la questione del *fatum* o del destino con nozioni intorno alla prescienza divina ed alla umana libertà, che sono proprie di San Tommaso; affronta il problema del male, sostenendo che il male non è un'entità positiva, distinguendo il male fisico dal male morale, il volere di Dio dalla permissione divina, l'assurdo di due esseri perfetti o di due infiniti, dottrine tutte che sono schiettamente tomistiche. Certo, tali dottrine nel Campanella sono baciate dalla luce caratteristica dell'epoca e talvolta del suo confusionismo. Ed a ragione il Gentile rileva l'inno all'uomo, innalzato dal Campanella, sia nelle sue *Poesie*, come nella Metafisica, dove dimostra l'immortalità dell'anima. L'eccellenza dell'uomo e il suo anelito all'infinito sono per il Campanella la prova migliore che l'anima nostra non è materiale; nulla, però, vi è in questo, che rinneghi il Trascendente, intimo nell'anima umana, e creatore dell'uomo stesso. Ed anche a quanto già dicemmo, a proposito di un'anima del mondo, non si può dimenticare che essa è un *instrumentum* in mano di Dio, secondo il Campanella.

Non nego che in diversi punti vi siano oscurità, modificazioni essenziali e deturpamenti dei principî della Scolastica, come, ad esempio, quando la libertà umana pare confondersi con la necessità interna e con l'assenza di coazione esteriore; ma, ripeto, non riesco a trovare un'affermazione di panteismo, nè una tendenza ad esso, se non debole, incerta, discutibile.

Per me il deismo — fondamento della religione naturale — in quanto affermazione del Trascendente, era per il Campanella un sentimento così forte, che lo portava ad abbracciare numerose concezioni della metafisica scolastica, non riguardanti l'ontologia, ma la parte speciale, ossia la teodicea, la psicologia (immaterialità, libertà e immortalità dell'anima) e la cosmologia (creazione); ed è il deismo, in quanto negazione del soprannaturale, che ha dato origine alla sua *teoria delle Primalità* nel dogma della Trinità.

Dio, secondo il Campanella, è uno e trino; ma non, come insegna il Cattolicesimo, uno nella natura e trino nelle persone, ma uno e indivisibile in sè e trino in quanto può essere riguardato sotto tre diversi aspetti: Egli è, in un grado infinito, la Potenza, la Sapienza, l'Amore. L'Essere è perchè *può* essere, è perchè *pensa*, è perchè *vuol* essere. La Sapienza procede dalla Potenza e da ambedue procede l'Amore: ma il primato della Potenza è solo ontologico, non temporaneo.

Ogni essere finito, a sua volta, è costituito di potenza, di sapienza, di amore, perchè è un riflesso di Dio; ed è per questo che l'essere, per il fatto stesso che esiste, conosce sè e vuole la propria conservazione. L'essenza profonda dell'anima nostra è legata alle tre primalità di Dio; conoscendo noi, noi conosciamo Dio, perchè in noi vediamo l'essere o potenza, il sapere, l'amore. E così si dica di tutti gli esseri, quantunque in un grado inferiore.

Non è il caso di seguire il Campanella nelle sue sottili elucubrazioni sulle Primalità. Sia che egli, domandandosi come esse diano origine al mondo delle creature, faccia derivare dalla Potenza la *necessitas*, dalla Sapienza il *fatum*, dall'Amore l'*harmonia*; sia che creda di scoprire le primalità del non-essere, l'impotenza, l'ignoranza, l'odio; sia che enunci la dottrina già ricordata di cinque mondi, tutti conoscibili dall'uomo mediante un'elevazione progressiva o mediante l'estasi; sia che si perda in distinzioni e suddistinzioni di cattivo gusto, sempre parte dalla sua teoria delle Primalità. Questa era de-

stinata a preparare la strada ai diversi insegnamenti primitivi ed autentici della ragione o religione naturale, che, dalla concezione panpsichistica del primo stadio, si era evoluta, nella nuova metafisica, sino alla teoria della conoscenza immediata che l'anima ha di sè e al deismo. Oramai il germe si era svolto abbastanza, da rendere possibili i dettagli concreti, le applicazioni pratiche, i progetti di riforma.

***

Se quel germe iniziale volessimo sintetizzarlo con una parola, potremmo dire che Campanella aspirava a « razionalizzare il Cristianesimo », quantunque io non giungerei a soggiungere che scopo di tale programma o tendenza fosse un razionalismo panteistico, e non semplicemente un razionalismo teistico.

Campanella fu il primo che espresse con chiarezza e con proposito sistematico una simile nota. E ciò doveva tornargli spontaneo, data la sua filosofia panpsichistica, che nella natura tutta, dagli infimi esseri sino all'uomo, scopriva uno slancio, un palpito, un'aspirazione verso Dio.

Per il Campanella non c'era solo una *religio supernaturalis*, da lui rispettata a parole, ed una *religio rationalis;* ma v'era anche una *religio animalis* ed una *religio naturalis*, in quanto i bruti, le piante, tutti gli esseri materiali hanno una religione. *Religio*, osserva egli nella Metafisica, deriva da *relegare;* e l'anelito al loro fine, al Dio di tutta la realtà, anche fisica, è appunto ciò che tutto lega al primo Principio.

Nell'uomo, poi, questa aspirazione assume una perfezione molto e molto maggiore: in noi il senso del divino, la brama dell'immortalità, l'ardente sete di unione con Dio, agitano lo spirito umano, che ne ha un segno perenne nel desiderio insaziabile della potenza, della sapienza e dell'amore. Alessandro il Grande, che si augurava l'esistenza dei mondi innumerevoli di Democrito, per saziare la sua voracità di conquista; i mondi infiniti di cui discorreva Bruno; l'assillo che tormenta ogni cuore e la tendenza verso l'infinito, tutto diceva a Campanella che noi abbiamo delle ali per volare a Dio che è in noi *intimus, intrinsecus.*

La morale campanelliana non fa altro che ripetere, sotto

altra forma, l'identico pensiero. Per Campanella, come per Telesio, lo scopo ideale della volontà è la conservazione dell'individuo; e la funzione della morale consiste nel prender coscienza e nel dirigere con la ragione tale istinto. Orbene, l'individuo ha quattro modi per conservarsi: egli può conservarsi in se stesso con lo sviluppo del suo essere personale, nella sua discendenza con la procreazione, nella sua città col ricordo che lascia delle sue gesta, in Dio con l'immortalità della sua anima. Si noti però, che, secondo i 4 libri delle *Disputationum* ed altri passi delle opere del Campanella, non si tratta di quattro tendenze, ma di manifestazioni sempre più alte e più nobili della stessa tendenza fondamentale verso Dio. Anche l'amore che ognuno nutre per sè, è da identificarsi con lo slancio della natura verso Dio; gli istinti naturali nostri vengono da Lui: ed è per questo che nella *Città del sole*, ed in altri luoghi, Campanella non vede nessun motivo per condannare la voluttà sessuale e giunge alle sue teorie della comunanza delle donne o della libertà di soddisfare gli istinti anche fuori del matrimonio; è per questo che egli decanta la *sublimitas* come « virtutum apex et epilogus » ed il progressivo sviluppo materiale, intellettuale e sociale; è per questo che le sue *disputationes* riguardanti l'etica terminano con l'inno a tutto potere, a sapere tutto, ad amar tutto (tre cose, che rispondono alle tre Primalità in Dio e che sono aspirazione a Dio): è per questo, infine, che anche l'indole immanentistica della sua morale, — rilevata a forti colori da Giovanni Gentile — l'idea cioè di una giustizia immanente nell'atto buono o malvagio, che nelle sue *Poesie* e nell'*Atheismus triumphatus* ha così notevoli affermazioni, deve essere interpretata, a mio giudizio, in connessione con la sua concezione fondamentale, la quale necessariamente deve ammettere un premio od un castigo intrinseco all'azione di chi segue o turba l'armonia della realtà, ma non esclude la trascendenza divina, nè l'immortalità umana.

Dio, adunque, è per il Campanella l'origine e il termine di tutta la nostra attività: e l'uomo capisce veramente e glorifica e benedice la vita, quando, penetrandone il significato profondo, unifica in Dio tutta la varietà degli atti, delle vicende, dei mali e delle gioie. Se, al contrario, noi perdiamo di vista questo significato e ci rivolgiamo non a Dio, ma alle cose, alle realtà corporali e sensibili, diventiamo vittime di una follia,

schiavi delle passioni, quali l'amore, l'ambizione, l'avarizia; dimentichiamo, cioè, la nostra natura e i nostri fini. Da tali abissi bisogna star lontani, curando la nostra vita religiosa, la quale ha tre gradi: dirigerci verso Dio ed al suo culto, non verso gli oggetti esterni; speculare sulle cose divine ed umane, con la dialettica; amare Dio e la sua legge, e le creature tutte e noi stessi per amore di Dio, come fecero Socrate e S. Francesco, S. Caterina e S. Brigida, giungendo alla *contemplatio charitatis*, alla vita interiore mistica. Ecco la religione del Campanella, religione schiettamente naturale, dove invano si cercherebbe la caratteristica della religiosità cristiana.

***

Dopo quanto abbiamo esposto, deve ormai apparire logico l'atteggiamento del Campanella e la sua avversione, così cordialmente profonda, alla Riforma protestante, e talvolta così ferocemente enunciata nei suoi scritti, dal *Dialogo politico contro Luterani et Calvinisti* sino allla *Monarchia delle Nationi*.

È inutile che io riassuma le accuse campanelliane contro il Protestantesimo ed il processo che egli intenta alle origini della Riforma, rivoluzione sociale e politica a suo giudizio, più che movimento religioso. Ciò che più importa notare si è che egli non poteva non essere ostile alla concezione dei Riformatori, poichè la sua filosofia era antitetica coi principî di quelli.

I protestanti ritenevano che la natura umana fosse corrotta; la nostra ragione e la volontà sono irrimediabilmente deboli; noi siamo assolutamente impotenti senza l'aiuto divino; e non alle opere nostre è dovuta la salvezza eterna, ma alla grazia ed alla predestinazione. La teoria del «servo arbitrio» completava la parte dommatica e praticamente l'anarchia veniva introdotta, sia nel campo del pensiero, dove le sette si moltiplicavano a dismisura, sia nel campo della vita individuale, dove la dottrina dell'inefficacità delle opere sfrenava gli istinti più brutali, sia finalmente nel campo politico, dove «illi sub praetextu libertatis conscientiae, libertatem dominandi aucupantur, quae ipsis magis placet».

Campanella, che, viceversa, sognava un'unità completa, anche politica, dei popoli, ispirata dalla religione naturale, e

che esaltava l'uomo e la sua libera potenza, doveva necessariamente avversare la Riforma. Così fece; e giunse ad invocare la violenza contro i Protestanti e le loro città.

A lui pareva che non ci fosse nessuna contraddizione tra questo suo voto, e il libero esame che contemporaneamente invocava di fronte alla Chiesa. Il libero esame non poteva essere la teoria e la prassi da seguirsi nel futuro nè dinnanzi a sette opposte al suo deismo; ma solo doveva servire come mezzo per ricondurre il cattolicesimo alla religione naturale.

Ed è al cattolicesimo, che con abilità e con scaltrezza, il Campanella propone la sua riforma.

Innanzi tutto, nel suo *De gentilismo non retinendo*, egli si scaglia contro Aristotele, la cui filosofia è un'officina d'eresie e di bestemmie. Per opporre all'ateismo ed all'eresia che trionfano una filosofia veramente cristiana, ossia un Cristianesimo razionale, non bisogna considerare come immutabili i dogmi definiti dalla Chiesa in funzione dell'aristotelismo: bisogna rinunciare alla teologia medievale, che ha unito lo Stagirita con Cristo, anche perchè — soggiunge nell'*Apologia pro Galileo* — quella antica filosofia pagana è stata dimostrata falsa dalle recenti scoperte scientifiche. Gli Scolastici si rifiutavano, in omaggio ad Aristotele, di ammettere l'esistenza degli antipodi e il moto della terra; e Campanella li deride e in nome della scienza condanna l'antica metafisica che aveva servito ai teologi per la elaborazione del domma, come d'altra parte proclama contro i giudici di Galileo che non è lecito rivolgersi alla Scrittura per scoprirvi le verità astronomiche.

Il Campanella, perciò, confondendo quello che era la metafisica aristotelica e la scienza greca, nè osservando l'enorme differenza fra un'interpretazione della Bibbia in materia scientifica data da una Congregazione e la verità eterna dei dommi rivelati, prendeva occasione per tagliare questi ultimi alla radice.

I dommi per lui erano espressioni nel linguaggio di un determinato momento storico di una verità profonda, vale a dire dei principî della religione naturale; così, ad esempio, il domma della Trinità esprime la teoria delle *Primalitates* in Dio e solo in questo senso Campanella inneggia alla «sancta Monotriade». Vi sono inoltre analogie sorprendenti fra i misteri cattolici e le meraviglie realizzate dalla magia naturale.

Infine i dogmi, — insegna nell'*Atheismus triumphatus* — hanno un'efficacia pratica, morale e sociale, importantissima: il purgatorio ispira mille opere buone ai fedeli, elemosine, fondazioni di ospedali, asili e via dicendo; la confessione impedisce mille colpe; l'estrema unzione suggestiona l'ammalato infondendogli confidenza; l'Eucaristia unisce in un vincolo d'amore tutti i fedeli. Tutto ciò è utile, perchè l'uomo è un animale sociale. Certo, avverte nella Metafisica, « si homo sociale animal non esset, sufficeret ad perfectionem Religionis contemplatio Dei »; ma, dovendo noi vivere in società, bisogna rispettare e conservare questi dommi e queste istituzioni.

Come si vede, di soprannaturale non c'è più nessuna traccia: la religione naturale che si identificava con la sua filosofia, costituiva il programma del Campanella, il quale tentò di tradurlo in pratica e congiurò e sognò e divenne propugnatore della teocrazia.

***

Poichè è proprio dal punto di vista della sua religione naturale, che io credo bisogna porsi, per comprendere nel loro spirito animatore l'attività del Campanella ed i suoi scritti, relativamente ai problemi politici, economici e sociali.

Alcuni, ad esempio, insieme col Kvacala nel suo *Thomas Campanella und Ferdinand II*, pensano che il motivo intimo della congiura di Calabria sia stato d'indole politica, in quanto lo Stilese voleva rivoluzionare le condizioni politiche del suo paese.

Altri col Lafargue e con molti storici del socialismo sono d'opinione che la ragione di tutto, tanto del complotto, quanto delle teorie campanelliane, sia d'indole economica; e portano diversi passi, che naturalmente leggono con gli occhiali del materialismo storico. (Così nella *Monarchia di Spagna* si deplora « l'errore che alcuni sono poverissimi ed altri ricchissimi »; si ricorda che l'ineguaglianza estrema delle ricchezze diede origine alle rivoluzioni in Roma antica, e che per la stessa ragione « in Germania si sollevarono i rustici contro la nobiltà a tempo di Lutero e Calvino »; si denunciano le malefatte dei baroni. E nella *Città del sole* si constata che « in Napoli

sono settantamila persone, e non faticano se non li diece o quindicimila, e questi patiscono fatica assai, e si struggono; e l'otiosi si perdono anche per l'otio, avaritia, lascivia, usura »).

Queste due interpretazioni, dopo gli studî citati del Croce, del Blanchet e di altri pensatori, io le ritengo inesatte. *Non uno scopo politico od economico, ma la finalità religiosa*, propria del suo sistema, penso che dia la spiegazione anche di questo. La trasformazione religiosa, — in altre parole — ossia il sogno supremo del Campanella doveva avere come preparazione, come mezzo di attuazione, come risultato, una radicale trasformazione politica, economica e sociale. L'umanità, ritornando a Dio, suo principio e centro di unità, superando con la religione naturale tutte le sètte e le confessioni e le religioni, instaurando ancora lo stato naturale, primitivo e divino, avrebbe avuto di conseguenza e subito avrebbe iniziato un nuovo assetto politico, senza divisioni in nazioni, senza molteplicità di monarchi, ma con un governo unico, con un unico capo, sommo sacerdote e re ad un tempo; ed avrebbe cambiato il regime economico, sostituendolo col comunismo della *Città del sole*. A questo modo — dallo *Standpunkt* cioè della religione naturale — bisogna interpretare sia la rivolta di Calabria, sia il comunismo di Tommaso Campanella, sia la sua concezione teocratica; e solo così si intendono davvero gli scritti del Campanella: il *De Monarchia Christianorum*, il *Discorso ai Principi d'Italia*, la *Monarchia Messiae*, la *Città del sole*, la *Monarchia di Spagna*, le *Monarchie delle Nationi*, l'*Ecloga in portentosam Delphini nativitatem* e così via.

Cominciamo dalla congiura di Calabria.

Dalle relazioni dei Processi mi pare che non possa più sussistere alcun dubbio sulle intenzioni del Campanella di iniziare con la rivoluzione politica ed economica nella Calabria, un *novus ordo*, una religione naturale, ben diversa dal credo cattolico. E quando il piano d'organizzazione, preparato con ardore, con fiducia negli astri e nei Turchi, con ingenua sicurezza, è sventato da due congiurati che denunziano la trama; quando il frate domenicano è imprigionato coi complici (alcuni dei quali vennero giustiziati), ed hanno principio i processi, le torture, gli interrogatorî, le sofferenze del carcere, anche allora Campanella non si smentisce nella sua anima profonda; al momento della cattura, dice a coloro che lo traggono in

arresto: « habbiate preso un uomo; ma non perciò resterà di eseguire quanto havrà da succedere oltre »; dinnanzi ai giudici egli non nega la congiura, ma la giustifica in quanto è scaturita dalla fede nelle « grandi mutazioni » in cui egli ancora crede, e nella quale si conforta:

Con vanni in terra oppressi al ciel men volo,
in mesta carne d'animo giocondo;
e, se talor m'abbassa il grave pondo,
l'ale pur m'alzan sopra il duro suolo.

Non solo, mentre s'ordisce la congiura, è convinto d'essere il « nuovo Messia.... venuto al mondo per salute dell'huomo »; ma di questa sua missione di rinnovatore religioso resta persuaso anche fra i tormenti del polledro, fra la tristezza della prigione ed il succedersi dei processi:

Spesso m'han combattuto, io dico ancora,
fin dalla giovinezza, ahi troppo spesso!
ma d'espugnarmi non fu lor concesso,
ch'è Dio, che mi sostiene e mi rincuora.
Sopra le spalle mie, quasi ad ogn'ora,
fabricando processo con processo,
han prolungato il lor malvagio eccesso;
ma la spada del Ciel per me lavora.

Che importa se « par Dio che dorma » e se giace oppresso il « suo bianco campione »? Campanella non dispera; verrà il giorno della vittoria: ora

in carcer tetro
io sto; ma con San Paolo e con San Pietro
canto un occulto metro,
che nel segreto orecchio alle persone
la campanella mia fa che risone
ch'or l'eterna Ragione
pria tutti i regni uman compogna in uno,
che renda il caos tutte cose all'uno.

« La ribellione alla Spagna — nota giustamente Dentice Di Accadia — non è tanto la rivolta contro lo straniero invasore della terra d'Italia, ma il primo indispensabile passo nel sovvertimento delle istituzioni già esistenti, che porterà alla felice teocrazia solare ».

Ed anche il comunismo campanelliano ritengo che debba essere interpretato allo stesso modo: non è un fatto o un ideale economico, l'intimo movente e l'ispiratore della *Città del sole*, ma l'animo *religioso* del Campanella, — prendendo questa parola « religioso » nel senso sopra esplicato.

Io non mi soffermo a descrivere la bellissima città sognata, e costruita artisticamente dalla fervida fantasia, coi gironi, col gran tempio solare, colla comunione delle donne, dei beni e del lavoro, con la organizzazione minuta di ogni cosa (della agricoltura, della guerra, dell'educazione, della medicina, delle funzioni del culto, dell'accoppiamento fra animali e fra uomini, della scelta degli sposi). Il Metafisico, chiamato anche Hoh, è il capo supremo ed ha un potere assoluto: tre magistrati gli sono immediatamente subordinati, rispondenti alle tre Primalità di Dio: Pon o Potenza, Sin o Sapienza, Mor o amore. Pon presiede alle istituzioni militari, Sin alle istituzioni scientifiche, Mor al vettovagliamento, alle vesti, alla procreazione ed all'educazione. Ciascuno dei tre ha altri collaboratori e tutti sono attenti, nelle loro deliberazioni, agli astri ed al loro influsso. Non solo il medico, ma persino l'astrologo debbono determinare la stagione, il giorno e l'ora dell'unione coniugale, dopo d'aver osservato la posizione di Venere e di Mercurio in rapporto a Giove, a Marte e a Saturno. Si capisce: la scelta della moglie o del marito non è lasciata ai singoli, ma è fatta dal magistrato. La libertà di soddisfare gli istinti sessuali all'infuori del matrimonio, l'abolizione della moneta, la condanna della famiglia, l'educazione collettiva e pubblica dei figli, sono altre particolarità di questa Repubblica ideale, dove la scienza presiede al governo, dove le guerre sono sempre vittoriose, e che adagio adagio si annette gli altri Stati, per far partecipare gli uomini tutti alla sua felicità.

È superfluo fermarci ai dettagli, perchè non si discutono i castelli dorati dei racconti delle fate. Ciò che interessa è sapere quale fu l'ispirazione dominante.

Sono troppo evidenti i rapporti nella *Città del sole* fra essa e l'imminente fondazione d'una società cristiana perfetta, la quale abbraccerà tutti i popoli della terra: il comunismo dei Solariani è — come ben dicono il Dejob e il Blanchet — un comunismo religioso, simile in molte cose a quello dei monaci, (poichè gli abitanti vivono in comune, mangiano insieme in

refettorî dove si fa lettura ad alta voce, si confessano ai magistrati, che alla loro volta si confessano a Pon, a Sin e a Mor, che fanno poi la loro confessione al Metafisico; ed infine il loro comunismo è inspirato dal motivo che gli animi non divengano schiavi dei beni materiali e dell'egoismo. Come si può dubitare che anche qui Campanella è agitato dal solito suo ideale della religione naturale e non dal materialismo storico? Le sue sono preoccupazioni morali e religiose: e come in nome della sua religione, sulle mura di un girone fa dipingere Cesare, Alessandro, Mosè, Osiride, Maometto insieme con Gesù Cristo, così in nome di essa, vuole l'unità e l'organizzazione di ogni cosa e l'abolizione della proprietà privata.

Finalmente, la tesi nostra diviene ancor più persuasiva, quando passiamo alle dottrine teocratiche del Campanella.

Secondo lui, la forma perfetta di governo è la teocrazia, la monarchia del Messia. Non distinzione fra potere spirituale e temporale, ma riunione dei due poteri in mano d'uno solo capo. Non solo l'unità religiosa esige l'unità politica, ma richiede altresì che chi dirige spiritualmente diriga anche politicamente.

A noi poco importa indagare se tale reggitore del mondo, tale sovrano dei corpi e delle anime, doveva essere nella mente dell'agitatore lui stesso, o il Metafisico della *Città del sole*, o il Papa. Nè giova cercare quanta buona fede ebbe il Campanella nel sostenere quest'ultima cosa. E neppure conviene dar peso alle promesse sue, quando annunciava e voleva far credere che, se fosse stato liberato dal carcere, avrebbe in pochi mesi convertito tutti, a Roma, in Germania, nelle Indie Orientali ed Occidentali, per instaurare l'*unum ovile* coll'unico pastore, munito delle due potestà. Nessuno lo prese sul serio, nemmeno i re di Spagna e di Francia, ai quali si rivolgeva per tracciare la tattica da seguirsi per raggiungere l'unità del genere umano. Ma non possiamo trascurare che per il Campanella le cause che concorrono alla formazione ed allo sviluppo degli Stati dipende «dalla Causa Prima», che il *dominium* o l'autorità appartiene solo a Dio, o all'uomo in quanto rappresentante di Dio; che la scienza politica e l'arte del governo deve riposare sulla conoscenza della volontà divina e sulla sommissione ai suoi ordini; che, in una parola, la religione dev'essere il fattore predominante della politica.

La religione naturale — possiamo perciò concludere — è stata la vera nota che echeggia in tutta la vita e in tutte le opere di fra Tommaso Campanella. Chi la prende come *Leitfaden* nella disamina del suo pensiero e della sua attività, comprende l'unità di questa personalità, a prima vista strana e contraddittoria; mentre chi si pone a riguardare il Campanella da un altro lato, ha solo una visione unilaterale, che minaccia di diventare falsa, qualora venga gabellata come visione complessiva.

X.

LA RELIGIONE NATURALE IN POSTEL, SEB. FRANCK, HERBERT DI CHERBURY

Qual'era nella Rinascenza il significato dell'orientamento verso una religione puramente naturale?

Noi abbiamo esposto il pensiero di due forti rappresentanti di questa corrente: Bodin e Campanella. Ma potremmo indicare numerose altre manifestazioni sia esplicite, sia tendenziali.

Giacomo Aconzio, ad esempio, l'autore del *De methodo*, quando nel 1565 pubblicava — dedicandoli « Divae Elisabethae Angliae, Franciae, Hiberniae Reginae » — gli otto libri del suo *Satanae stratagemata*, proponeva l'unione delle diverse chiese cristiane sulla base d'una rinuncia a molti dogmi, compresi i misteri della Trinità e della Presenza reale: ed il suo lavoro, tradotto subito in francese, in inglese, in tedesco ed in olandese, suscitò un grande scalpore ed ebbe molte adesioni, appunto per l'idea d'una religione naturale, unica per tutto il genere umano. Una simile aspirazione trovava allora un'atmosfera propizia, come mostreremo brevemente, accennando ad un francese, Guillaume Postel; ad un tedesco, Sebastian Franck; ad un inglese, Herbert di Cherbury.

Secondo alcuni, queste forme di filosofia religiosa significarono l'esaltazione dell'uomo e un nuovo passo verso l'immanentismo, in quanto, ad una fede che era dono della grazia e frutto della rivelazione, si opponeva una religione che veniva considerata come fiore della natura umana e della ragione nostra.

Per me, ben diverso è il valore di tutti questi sistemi. L'odio all'astrazionismo e l'anelito alla concretezza provocavano un tale stato d'animo, per cui: 1.° non in libri muti, nè nelle elucubrazioni dei teologi, ma nell'esperienza interiore e nelle intime

profondità dell'anima si voleva cercare Dio; 2.º nella vita stessa dello spirito umano, ossia nella storia passata, sotto l'involucro delle religioni varie, si vedeva un'unica religione; 3.º e questa veniva concepita quale vincolo di unità nella storia futura e quale sorgente di attività concorde e divinizzata. Dio doveva essere il centro della realtà e dell'uomo; in nome, però, della concretezza storica e della vita vissuta, si aspirava ad un nuovo assetto religioso. La divisione dell'umanità in confessioni ed in sètte; la degenerazione della religione in molti per colpa delle passioni; le condizioni, insomma, di quell'epoca chiariscono il sorgere di simile tendenza, la quale aveva bensì diritto di volere una religiosità che fosse intensamente sentita e praticata, e di aspirare all'unione religiosa degli animi, ma aveva il torto di trattare astrattisticamente la storia, dimenticando il fatto della rivelazione.

Nulla, meglio d'un cenno ai tre personaggi indicati, potrebbe chiarire la mia valutazione.

***

Il Postel, l'orientalista forse più eminente del suo tempo, — come lo definisce il Blanchet, che lo ha studiato con amore — si propone la concordia religiosa di tutto il mondo. La sua opera principale è appunto intitolata: *De orbis terrae concordia*. Persuaso d'aver avuto da Dio il dono delle lingue per far traduzioni della Scrittura e per scrivere in tutti i dialetti la confutazione degli errori religiosi, egli vuol convertire protestanti, maomettani, israeliti, turchi, pagani e via dicendo. I suoi libri: l'*Alchoranis seu legis Mahometi et Evangelistarum concordiae liber*, il *De la République des Turcs et là où l'occasion s'offrera, des mœurs et loy de tous Muhamedistes*, l'*Unique moyen de l'accord des Protestants, appelés en France Huguenots, et des Catholiques ou Romains et Papistes proposé avec raison*, il suo *De nativitate Mediatoris ultima* dedicato ai Padri del Concilio di Trento, non fanno che svolgere lo stesso progetto. Nell'attuazione del quale, il Postel procede a questo modo: da un lato pone ciò che è, a suo giudizio, il fondamento di ogni religione, ossia i punti in cui tutte le religioni convengono; dall'altro tenta di togliere le divergenze, di smussare gli angoli, di pacificare gli animi.

In tutti gli uomini c'è un fondo comune di religione. Tutti ammettono Dio, desiderano di conoscerlo, provano un senso di riconoscenza per Lui, tendono all'immortalità, aspirano alla felicità eterna. E Dio ama ogni persona, che anche solo con la legge naturale segua la via della bontà: « In omni gente qui facit bonum, hic est acceptus Illi ». Furono le contingenze politiche e sociali, che, come hanno originato la varietà delle istituzioni giuridiche e delle leggi, così hanno spesso alterato la purezza della religione comune. E il Postel, per ritornare alle pure sorgenti, si rivolge alle varie chiese.

Nel suo astrattismo ingenuo, che gli impedisce di comprendere il programma del Concilio di Trento, si rivolge a quei Padri, perchè espongano « sine anathemate » le leggi della verità. Se voi — diceva il Postel — condannate l'errore, non avremo più la concordia, ma la divisione; il vostro non sarebbe un « Concilium », ma un « Dissilium ». Ogni uomo, del resto, che nel suo paese, fa il bene, Dio non lo condanna. La Chiesa cattolica, soggiungeva, non deve solo attuare la riforma morale (che il Concilio promosse): non deve rinunciare soltanto al lusso ed agli interessi temporali: ma deve finirla con la pretesa di fondare la fede sulla sola autorità e di circondarla del cumulo dei commenti e delle disquisizioni teologiche. Oggi il Cattolicismo si è invecchiato ed occorre ringiovanirlo, non coi miracoli, ma con la ragione. « Nascente ecclesia Christi, miraculis; nunc senescente..... rationibus est agendum ». È necessario dimostrare razionalmente anche i dogmi, poichè non v'è contrasto fra ragione e rivelazione. Ecco la base della « orbis terrae concordia ».

Ai protestanti ed a Lutero rimprovera di aver rotto l'unità cristiana e li eccita alla rinunzia di alcuni punti dogmatici, fonte di dispute e di dissensi.

Agli ebrei parla con ammirazione, traduce la *Sepher jezirah* e si appella ai Libri Cabbalistici, magnifica la legge morale da essi conservata e non vede motivi gravi che impediscano la loro unione col Cattolicesimo da lui riformato.

I Turchi ed i Musulmani professano, a suo parere, nelle cose divine opinioni simili a quelle dei cristiani, quantunque le pensino a loro modo: « Fatentur enim quaecumque de divinis tenemus, suo tamen more ». Inoltre hanno mille virtù e mille ottime doti.

E nel *De Etruriae regionis quae prima in orbe europaeo habitata est originibus, institutis, religione et moribus*, il Postel va innanzi ancora: nel gran Pan indica il Cristo; Noè è il Giano degli Etruschi, e il Saturno e il Deucalione dei Greci. La morale di Noè è la *benignitas* di Cicerone e la *charitas* dei cristiani. La magia e la *divinatio sacra* son forme dell'unica religione, alla quale ben presto tutto il mondo deve convertirsi. Ed egli lascia libero volo alla sua fantasia: il mondo, che non deve durare se non 6000 anni, sta per tornare al cristianesimo autentico e naturale: la Sede Apostolica sarà portata da Roma in Siria presso la tomba di Adamo e vi sarà un solo ovile ed un solo pastore.

Postel sollecitò re Francesco I e poi Carlo IX di Francia, discendenti diretti di .... Japhet, a mettersi alla testa del movimento nuovo; tentò invano in seguito di convincere Ferdinando I in Germania, come invano aveva cercato di persuadere i Gesuiti ed i Padri del Concilio di Trento. Il suo programma di un miglioramento dei costumi e dell'unione delle Chiese era bello; peccava solo — nonostante le apparenze — per uno scarsissimo senso storico: egli dimenticava l'*anima* di ogni religione e si fermava alla rassomiglianza superficiale di alcuni tratti. Qual meraviglia, se cadeva nell'utopia, la quale però era ben lungi dall'essere un segno d'irreligiosità?

***

Con Sebastian Franck, con questo *Schwarmgeist*, che nei *Paradoxa* e nella Storia delle eresie, nel *Fragbuch der Bibel* e negli altri scritti prende una posizione chiara e decisa per la religione naturale, noi siamo dinnanzi ad una dichiarata ribellione non solo al Cattolicesimo, ma anche alla Riforma ed alla Rinascita. Questo «anarchico spirituale» — così lo qualifica Giuseppe Prezzolini in uno dei suoi *Studi e capricci sui mistici tedeschi* — vuol porsi, in nome della vita interiore e della sua «Chiesa immateriale», al di fuori di ogni dogmatica definita, luterana o cattolica.

Nemico di Roma, che gli appare avversa alla libertà dello spirito, non può essere protestante, poichè il Protestantesimo, non volendo altro che la lettera, la Scrittura, la Bibbia, gli

sembra un dogmatismo nuovo, sostituente all'*extra Ecclesiam nulla salus* il *sine Scriptura nulla salus*. Sebastiano Franck odia la Scrittura, con quella ostilità così acerba che gli valse il soprannome di *Antiscripturarius*. Nella sua Storia delle eresie non esita a dichiarare eretici anche teologi e santi celeberrimi, come S. Agostino, S. Ambrogio, S. Atanasio, i quali furono eruditi, glossatori, cristiani solo all'esterno. Egli non vuole la *parola* che ci lega, ci avvince, ci imprigiona; non le teorie, le idee, i libri; ma vuole la vita.

È la vita che gli fa disprezzare la «grande superstizione della sapienza umana e dell'arte» e lo induce a intitolare la seconda parte del suo libro *Das Lob des gottlichen Worts* con queste espressioni: «Dell'incertezza e della vanità di tutte le arti». La classe dotta che adora i codici antichi, l'Umanismo che vi agita sotto il naso un Cicerone o un Platone, è nè più nè meno dispregevole ai suoi occhi del protestante che vi agita la Bibbia. Anzi, questo assertore della libertà spirituale, arriva sino a condannarvi ogni legge esteriore, ogni precetto morale: il vero cristiano può essere esteriormente criminale, senza perdere tuttavia la sua purezza. «In fondo (cito dalla traduzione del Prezzolini) ogni peccato e ogni nettezza è interna, è cosa spirituale che Dio o Satana fan germogliare nel cuore. Perciò la preghiera esterna, il peccato, il servizio divino sono veramente nulla»; per le anime possedute dallo Spirito Santo non v'è nessuna legge che tenga, perchè lo Spirito non si lascia legare.

Qual'è la religione di questo *io* senza catene, inebriato di libertà?

Si noti bene: la Bibbia che il Franck rigetta, è la parola morta, non divenuta vita della sua vita e sangue del suo sangue; l'erudizione che egli non vuole, è un materiale non assimilato dal nostro io, ma appiccicato e sovrastante col suo peso insopportabile. Ed ecco perchè, se da un lato condanna, dall'altro abbraccia storia, Cristianesimo storico, Scrittura e cerca di trasformar tutto in vita. Egli — ben dice il Prezzolini — «prende tutta l'ammirabile epopea della creazione, il dramma del peccato, del popolo scelto, del Cristo salvatore, e li trasporta nell'anima di ogni individuo. Egli raccoglie l'eternità nel piccolo spazio d'un'anima; noi diventiamo per lui Dio e diavolo, Adamo e Cristo, Caino e Abele. L'individuo è tutto, la storia

è nulla », o, meglio, l'individuo dev'essere tutto, in quanto deve riassumere in sè tutta la storia religiosa. « Tutto è vivo e presente. Dio non è uno spettatore in riposo davanti all'opera sua, ma continua ad ogni istante e cresce il mondo. La creazione, il suo *fiat*, la vita sua nella nostra anima è eterna, mai sospesa ». La Bibbia è da considerarsi « come un fatto *presente*, come un dramma *eterno* che scoppi ogni momento nel cuore di ogni individuo.... ». Franck pone nell'anima tutta la Bibbia. Anche oggi, dice, Adamo continua a mangiare il frutto di morte, Cristo è quotidianamente crocifisso. L'Adamo esteriore e il Cristo storico non sono che l'espressione dell'intimo Adamo che abita in noi e del Cristo eterno. Bisogna esser credente, abbandonarsi a Dio, essergli fedele di cuore, rinascere in Lui; e siccome noi non siamo altra cosa che Dio e Cristo stesso, non dobbiamo avere un nome personale, ma dobbiamo chiamarci soltanto « cristiani » e sentirci membri della vera Chiesa cristiana che è costituita, all'infuori di ogni dogmatica e di ogni gerarchia, da tutti i giusti illuminati. A questa Chiesa possono appartenere tutti, pagani, ebrei, eretici. Non definizioni dogmatiche, nè intransigenze di principî formano il credo d'una simile religione. Anzi, non bisogna dimenticare che « le cose appaiono all'uomo, com'egli è: dagli occhi dipende la cosa », o, meglio, dagli occhiali: « Dio — insegna Franck — appare a ciascuno secondo gli occhiali che ha sul naso »: « la Scrittura è un naso duttile, che si può tirar in ogni modo e fargli dire sì e no a piacere ». La vera Chiesa, la vera religione, che abbraccia Socrate e Hermes, Cristo e Plotino, scopre in noi il regno di Dio che è in tutti e vive secondo lo Spirito divino.

Ed anche qui, non abbiamo forse l'esempio d'uno sforzo alla concretezza religiosa, che finisce nell'astrattismo?

***

Ci resta da esaminare Edoardo Herbert di Cherbury, che molti ritenevano fondatore del Deismo e della Religione naturale, specialmente per la sua opera *De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso.*

Herbert era convinto che il suo libro — che per la sua genesi ha dei rapporti con la *Theologia platonica* di Ficino, con

alcune teorie del Bruno e specialmente del Campanella, e con l'indirizzo di Bacone — sarebbe stato l'inizio d'una rivoluzione di idee. Prima di pubblicarlo, lo fece leggere a Grotius a Parigi: e quantunque ricevesse un parere favorevole, non si sarebbe deciso a darlo alla stampa, se un giorno, sedendo nella sua camera ed avendo chiesto a Dio un segno sopramaturale su ciò che doveva fare, non avesse udito un suono leggero, proveniente dal cielo, che non assomigliava ad alcun suono terreno.

Come nota Armando Carlini nel suo studio accurato su *Herbert di Cherbury e la Scuola di Cambridge*, (apparso nei Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei e che, nonostante il punto di vista idealistico dell'autore, molto mi ha giovato nello studio di questo sistema), l'argomento del libro è la ricerca del criterio di verità in quanto tale; e Herbert stesso mette in rilievo la novità dell'opera, poichè nè antichi nè moderni hanno posto mente che prima di discutere quali cose particolari s'abbiano da ritenere per vere o no, è necessario prendere in esame il concetto stesso di verità e la norma suprema del giudizio: « ita, ante merces, ipsa venire solet in examen statera, quae nisi iusta fuerit, neque erunt quae ex illis aestimantur ». Egli vuol dunque esaminare la bilancia, sicuro di darci il nuovo metodo, il *quid novi*, che lo immortalerà, che condurrà ad una « certezza matematica » ed in ogni cosa farà sì che « qualunque uomo, dotto od indotto, Greco o Barbaro, potrà coi puri mezzi naturali e coll'esperienza raggiungere una dottrina certissima ».

Non è alla *fede* che dobbiamo cercare la verità, poichè la fede in concreto si riduce ai dogmi contrastanti ed alle opinioni particolari che le sètte diffondono con la minaccia dei castighi eterni e talvolta con la proclamazione della corruzione della nostra natura, mentre quest'ultima è santa nei suoi istinti naturali, perchè proviene da Dio ed è sotto la sua provvidenza.

Neppure occorre rifugiarsi nelle braccia dell'*autorità*, ed anzi sarebbe necessario finirla col metodo di filosofi e di teologi, che ricorrono ai grandi nomi. L'autorità può definirsi: « unicum ignorantiae asylum »; è da noi stessi, non dagli altri, che potremo avere la verità. Ed Herbert si rivolge anche contro coloro che considerano il *senso* come l'origine della conoscenza e della verità. Le verità interne e le verità eterne non possono fondarsi sul senso; i sensi inoltre hanno bisogno di essere con-

trollati; e non è vera la teoria della *tabula rasa:* non è vero che nulla v'è nell'intelletto, che prima non sia stato nel senso: come vedremo l'intelletto stesso e le *noticiae communes* sono presupposte dai sensi, i quali ricevono la loro concretezza dall'intelligenza soltanto. L'esperienza sensibile, certo, è il punto di partenza nell'interpretazione dei fatti naturali, ma essa è del tutto buia senza la luce dell'intelligenza, nella quale stanno i principî di tutte le scienze, come anche dell'etica e della religione.

Prescindendo poi da coloro che cercano la verità a quella forma inferiore di conoscenza che è la *probabilità*, non è neppure da credersi che la verità sia creata in noi soltanto dal ragionamento, dal *discursus*. Prima che si sviluppi la facoltà di ragionare, c'è qualcosa che la precede e la rende possibile; e questo qualcosa è da ricercarsi in noi.

E teipso veritas desumenda est, avverte continuamente Herbert. *Intra teipsum recipe*, perchè solo in te avrai la verità, Dio, la virtù, le verità universali ed eterne, il mezzo di superare lo scetticismo. È in noi, nella *mens* nostra che è divina, (intellectus noster divinum quiddam), che troviamo la soluzione dell'angoscioso problema.

Infatti, se ripieghiamo accuratamente l'occhio sopra noi stessi, oltre ad una ragione scrutatrice e al senso interno ed esterno, troviamo in noi un istinto naturale, che è la vera fonte del senso interno, come questo a sua volta è la fonte del senso esterno e questo del discorso o ragionamento. Vi sono in noi *facoltà* rispondenti alle cose, mediante le quali possiamo conoscere queste ultime; è quella « vis sive potentia interna, quae obiecto cognato suo sub conditionibus debitis respondet ». Sono un complesso di facoltà, organicamente collegate nella unità dell'anima, quasi molteplici raggi di un unico sole, e costituiscono il microcosmo, rispondente alle varie cose, ai vari oggetti della conoscenza, anch'essi dotati di una natura specifica particolare, ma stretti nell'unità originaria dell'universo.

Questo istinto naturale della coscienza porta l'uomo infallibilmente ed immancabilmente verso la verità e verso il bene; è, anzi, la stessa forza primordiale che muove l'uomo come l'intero mondo; è l'istinto della propria conservazione, per cui si manifesta la provvidenza di Dio. Ed appunto per tale sua natura, l'istinto naturale conduce allo sviluppo di certe verità

comuni a tutti gli uomini, verità essenziali per l'individuo e per la società, che divengono perciò oggetto d'un riconoscimento istintivo.

Di tali verità, così parla Herbert di Cherbury: « sunt igitur veritates intellectus, *communes quaedam notitiae*, in omni homine sano et integro existentes, quae tamquam partes scientiarum, ab ipsa universali sapientia depromptae, in foro interiore, ex dictamine naturae describuntur ». Ed ancora: « sunt autem veritates istae notitiae quaedam communes,... quibus tanquam coelitus imbuta mens nostra de obiectis hoc in theatro prodeuntibus decernit ». La verità quindi è immanente all'intelletto, che per un istinto naturale della coscienza dà il suo *assenso*. « Adsensus datur internus et intus respondet facultas, quae rem ita esse docet ». Da questo assenso deriva la certezza: ed il *consenso universale* conferma e controprova la verità. Essendo le più importanti idee logiche, etiche e religiose fondate su istinti naturali, comuni a tutti gli uomini, si capisce perchè tutti ammettano i seguenti principî: le affermazioni reciprocamente contraddicentisi non possono essere tutte e due vere: vi è una prima causa di tutte le cose; la natura non fa nulla d'inutile: non fare agli altri ciò che tu non vuoi che essi facciano a te.

Si noti bene: questa teoria herbertiana si basa sulla sua metafisica ed è alla sua volta la chiave del sistema, della psicologia, dell'etica, della religione: essa, anzi, spiega la dottrina di Herbert sulla religione naturale.

Per quanto riguarda la metafisica, Herbert di Cherbury ammette che noi non conosciamo l'essenza delle cose, perchè, egli dice, « quid res sint est quaestio summe difficilis, cum facultates nostrae, ad analogiam propriam terminatae, quidditates rerum intimas non penetrent: ideo quid res naturales in seipsa sit,... perfecte sciri non potest »: tuttavia sappiamo che le cose sono l'espressione individualizzata di un tutto armonico, di una unità originaria, di un'attività universale, che, per diversi gradi di svolgimento continuo passa dalle forme infime degli elementi inorganici alle forme dei vegetali, degli animali e dell'uomo, nel quale abbiamo l'intelligenza, questo qualcosa di divino in noi, *aliquid divinum*, poichè è la stessa Intelligenza divina presente nella Natura che in noi si manifesta come illuminatrice. Questa *natura rerum* ci dà la ra-

gione dell'istinto naturale, della provvidenziale forza immanente nelle cose verso la conservazione, e della verità stessa: poichè la verità, in una simile concezione, non è più soltanto l'*adaequatio rei et intellectus*, ma è una tale conformità fra il soggetto e l'oggetto in quanto nel soggetto conoscente c'è la *lex* di essa, c'è quell'istinto da cui provengono le nozioni comuni, assolutamente certe, essendo la voce della realtà stessa.

Se dovessimo diffonderci nell'esposizione del *De veritate*, potremmo vedere quale applicazione Herbert fa della sua teoria delle *communes notitiae* ai vari rami della filosofia.

In psicologia, la coscienza che l'uomo ha di queste nozioni, gli serve per dimostrare la spiritualità dell'anima e la sua immortalità, comuni notizie rese certe dal consenso dell'umanità e fondate sull'istinto naturale, come ne fanno fede le cerimonie e le credenze religiose di tutti i popoli nel culto dei morti.

Anche in etica, l'istinto naturale è la fonte suprema che spiega sia il dovere della propria conservazione e del mantenimento del tutto, della specie, del genere, dell'universo intero; sia anche la tendenza nostra alla beatitudine. Le leggi del bene e del male sono eterne, perchè sono alla radice di ogni essere naturale e costituiscono le «notizie comuni morali»; e se si istituisse una ricerca storica presso le varie genti, si vedrebbe, secondo Herbert, che vi sono dovunque norme etiche, da tutti ammesse, le quali si potrebbero raccogliere in un codice eterno.

Così si ripeta, finalmente, per la religione. Esiste in ogni uomo una facoltà religiosa, che ci spinge verso Dio, dal quale tutto procede e che, in ultima analisi, è la ragione della razionalità dell'universo e dell'istinto naturale che a Lui ci riconduce. In noi stessi, nella nostra coscienza, adunque, Dio ha il suo tempio, poichè dentro di noi Egli parla con quei «principî universali» o notizie comuni, fondamento eterno di ogni religione. Le varie religioni sono forme di quest'unica Religione naturale, veramente cattolica, ossia universale, di cui la tradizione storica dell'umanità è testimonianza solenne ed in cui tutte le sette dovrebbero accordarsi.

Alcune proposizioni sopratutto formano i principî della Religione naturale, puramente razionale:

1.° Vi è un Essere divino supremo (esse supremum aliquod Numen). Atei non ve ne furono mai, osserva l'Herbert; coloro che negano l'esistenza di Dio, rifiutano di ammettere

non Dio, ma un determinato Nume a loro presentato con falsi attributi.

2.° È doveroso adorare il Nume supremo, (supremum istud Numen debere coli) che si rivela a tutti con una rivelazione naturale interiore, indipendente dalla parola di sacerdoti o di profeti, quantunque le manifestazioni del divino variino da individuo a individuo, e quantunque vi sia, oltre alla « Provvidenza generale », alla rivelazione comune, una « Provvidenza speciale » o « Grazia », ossia manifestazioni privilegiate di Dio in alcune coscienze.

3.° Il miglior culto consiste nella virtù congiunta con la pietà (probam facultatum conformationem praecipuam partem cultus divini semper habitam fuisse). Virtù e pietà sono la parte più importante della rivelazione; ma col nome di pietà non si includono le preghiere a santi e ad angeli; si intende, invece, la purezza della vita e la vita interiore dello spirito.

4.° La resipiscenza dal peccato, (vitia et scelera quaecumque expiari debere ex poenitentia) poichè tutti sentono il dovere di espiare col pentimento la colpa, l'empietà, il delitto.

5.° V'è un premio od una pena dopo questa vita (esse praemium, vel poenam post hanc vitam). Chi avrà vissuto bene, avrà una ricompensa: chi avrà vissuto male, sarà castigato. Ecco, dice il Carlini, « *i principali articoli* del nuovo Cattolicesimo, noti anche per la critica che di essi fece il Locke nel *Saggio* »; sono cinque proposizioni, sufficienti in sè e per sè, alle quali dobbiamo attenerci. Anche nella Scrittura si riscontrano queste verità fondamentali, a cui presta una fede razionale tutta quanta l'umanità, all'infuori di ogni superstizione, impostura o fanatismo. Del resto, soggiungiamo noi, il *De veritate* non escludeva la fede e la rivelazione; ma il cattolico Herbert di Cherbury avvertiva: « quae ad Fidem attinent, propria luce conspicienda relinquimus »; e in un capo apposito, intitolato *De revelatione*, aggiungeva: « Est et veritas quaedam revelata, quam nisi ingrati, tacere non possumus; cuius ratio tamen, a priori adeo distat, ut *veritatis nostrae* fundamentum a facultatibus nostris, *veritatis revelatae* fundamentum e *revelantis* auctoritate desumenda est ».

Tale — in breve — la concezione metafisica-gnoseologica di colui che l'autore del *De tribus impostoribus* poneva insieme a Hobbes e a Spinoza e che il Carlini considera come un

precursore del concetto di autocreazione e del concetto dell'*a priori*. Io non sono di questo parere; e la lettura del *De veritate* ad ogni passo mi persuade del contrario. Sia che egli ricerchi le condizioni *ad veritatem obiecti, ad veritatem apparentiae* e *ad veritatem conceptus;* sia che studii i vari *sensus* interni ed esterni, sia che discorra *de dignitate et excellentia hominis*, sempre ha una convinzione profonda che l'uomo non crea, ma conosce le cose create da Dio. Anche l'inno alla grandezza umana — ripeto — conferma questo: « est mens nostra, optima Divinitatis Imago et Typus »; e Herbert crede anche « imaginem illam Divinam, sese denuo communicasse corpori »; anzi, va più avanti ancora: ritiene cioè « animam nostram, non solum ad imaginem Divinam conditam, et ejus quidem Ectypum fuisse, sed partem etiam aliquam sapientiae Divinae universalis in notitiis communibus, impertitam fuisse, existimamus ». Ma egli non è con coloro che l'uomo « Numen quoddam fuisse impie contendebant », nè mi pare abbia mai pensato alla creatività del nostro pensiero. Ed anche in lui, come negli altri fautori d'una religione naturale, Dio restava il centro della realtà. Il suo sogno supremo non era quello d'un *uomo* o d'una *natura* che usurpassero il regno di Dio, ma l'altro, d'una « sola Cattolica, sola *μονοειδὴς Ecclesia* », « omne spatium, omnem numerum complens; haec sola enim providentiam Divinam universalem, sive Naturae sapientiam pandit: haec sola, rationem, unde Pater communis invocatur Deus Optimus Maximus exponit; extra hanc denique ulla salus ».

Non l'immanentismo, bensì una concretezza religiosa, che non teneva conto del dato reale completo, ma tuttavia abbagliava con la sua tendenza ad una vita moralmente buona e all'unità delle credenze, era l'anima di questo e degli altri sogni d'una religione naturale.

XI.

L'ASTROLOGIA E LA MAGIA

L'Umanesimo ed il Rinascimento sono l'età classica dell'astrologia e della magia, con tutte le loro ramificazioni. Il fatto è noto *lippis et tonsoribus;* ciò che, al contrario, da pochi è compreso, è il valore di questo fatto, il significato filosofico di tali forme, generalmente condannate con un giudizio sommario, quali fioriture della credulità più grossolana. Io penso che non dobbiamo fermarci alla superficie, spesso identica, nelle sue caratteristiche più appariscenti, alle manifestazioni più vecchie della superstizione. Bisogna considerare l'astrologo e il negromante di questo tempo con animo ben diverso e con sguardo più profondo. Sarà il mezzo di cogliere la sua nota speciale, che si organizzò con le altre nell'unità dinamica di una sola tendenza, ricca di importanza per il filosofo, e non solo per lo scienziato.

***

L'astrologia da principio — come dice B. Soldati nel suo bel volume *La poesia astrologica nel quattrocento* — era una religione orientale, e più esattamente caldea; ed insegnava, per mezzo dei suoi dogmi e dell'autorità d'una lunga esperienza più volte secolare, come il destino degli uomini, e quindi la storia dei popoli del nostro globo, dipendessero dalla posizione, dal movimento, dai rapporti reciproci dei pianeti e delle costellazioni. Il principio su cui si basava — soggiunge J. Roger Charbonnel — « non è che l'idea d'un rapporto stretto, d'una corrispondenza fra la sfera celeste e la sfera terrestre, che implica l'unità della legge universale e la solidarietà cosmica. Come non attribuire agli astri un'influenza permanente sul nostro mondo, quando si vede la vita terrestre dipendere in ogni senso dal calore e dalla luce che cadono dal sole, quando si sorprende

l'azione della luna sulla marea e sul clima, sui movimenti dell'aria e del mare, quando si constatano certe armonie strane tra la temperatura esteriore ed il temperamento?»

È superfluo che noi ci diffondiamo su ciò in cui si faceva consistere l'influsso degli astri e sui metodi seguiti nello studio di esso. Chi prende fra le mani la classica opera di A. Bouché-Leclercq su *L'Astrologie grecque*, ha un'idea chiara e precisa intorno alla dottrina ed alla pratica astrologica, non solo nell'antichità, ma anche in seguito. Dagli astri, dai *luminari*, specie dal sole e dalla luna, ed in genere da tutti i pianeti e dai segni dello Zodiaco, partono degli *effluvii rettilinei* esercitanti il loro *influsso*, il quale varia secondo la potenza e la posizione degli *agenti*, secondo i rapporti dei *pianeti* fra loro, secondo gli *aspetti zodiacali* ed infine secondo i rapporti dei pianeti coi *segni*. Determinare la forza di quest'influsso non era un'impresa facile, perchè, fra l'altro, in uno stesso segno potevano venire a trovarsi due pianeti *in congiunzione*, ed, inoltre, un pianeta poteva con la direzione dei suoi raggi modificare l'azione di un altro, od anche avere altri pianeti *a corteo;* in una parola, le *combinazioni planetarie* potevano moltiplicarsi e complicare sempre più il problema.

Ed ecco che gli astrologi tracciavano nel cielo dei circoli immaginari, con punti ed archi fantastici, dividendo la volta celeste in dodici *luoghi*, a ciascuno dei quali corrispondeva per l'uomo un influsso determinato, detto *sorte*. Ecco la necessità di osservare l'*oroscopo*, o aspetto del cielo orientale, al momento della nascita o della concezione del bambino, per dedurne le previsioni sulla sua vita, sulla sua futura professione, sul futuro matrimonio e sulla sua morte. Ecco la *genitura* e la figurazione del cielo, cioè i rapporti delle posizioni dei pianeti rispetto alle grandi linee del quadrante ed alle costellazioni, segnatamente a quelle dello Zodiaco. Ecco i *pronostici* che venivano spesso a modificare le geniture, ed erano le interpretazioni dei fenomeni celesti sopraggiunti contro le previsioni iniziali. Ecco la teoria dei *patroni*, secondo la quale ciascuna porzione del tempo, ciascuna parte della terra, ciascun genere di animali e di piante, ciascun membro del corpo umano, ha in cielo per rispettivo patrono un pianeta o una costellazione zodiacale, che i medici sopratutto dovevano osservare, onde curare e guarire gli ammalati. Ecco, per tacere d'altro,

l'esame e l'interpretazione degli astri e dell'influsso, in occasione di eclissi, di comete, di fulmini, di terremoti, e la relativa spiegazione delle guerre, delle vicende, degli amori e delle malattie d'una persona.

Di qui anche le divisioni e suddivisioni dell'astrologia in fisiognomonia, in metoroscopia, in chiromanzia, in podomanzia, in oroscopia e così via: di qui i vari tipi di negromante, descritti dal Soldati.

Tutti ricordano l'imbroglione artisticamente ritratto nella nota commedia dell'Ariosto, che « con un viso più che marmo immobile », « mal sapendo leggere e mal scrivere », fa « professione di filosofo, di alchimista, di medico, di astrologo, di mago e di scongiurator di spiriti ». Era questi il tipo del negromante, che, più dell'osservazione diretta, amava le tavole, i manuali tradotti dall'arabo, i repertorî ed i formularî di ricette bell'e pronte; e che emulo di Pietro d'Abano, capace, come egli assicurava, di riuscire sotto opportune congiunzioni planetarie a chiudere in un'ampolla uno o più diavoli e ad evocare anime di morti e spiriti folletti — disposava l'astrologia con pratiche magiche, con l'intento principale di far lauti guadagni, speculando sull'ingenuità altrui.

Altri negromanti univano la superstizione più folle con una infarinatura di matematica o con qualche buona conoscenza di meccanica, come avvenne non solo a Bartolomeo Manfredi, l'astrologo preferito dal marchese Ludovico Gonzaga, che costruisse l'orologio della torre nella piazza principale di Mantova, ma altresì a Domenico Novara, professore a Bologna e maestro di Copernico, ed a Luca Gaurico ed a Paolo di Middelburg, ai quali Leone X affidò il compito della riforma del calendario giuliano.

Accanto, finalmente, a questi scienziati-astrologi, che spesso, pur ammettendo la realtà degli influssi, sconsigliavano dallo scrivere pronostici, v'era il « filosofo dell'astrologia », come la chiama il Soldati, che ricercava e tramandava le antiche dottrine, difendendole dagli attacchi del dogma religioso, delle scuole filosofiche e dello scetticismo popolare.

Mentre l'astrologia cercava luce in cielo, la magia la chiedeva alla terra. « Virtù arcane — scrive il Fiorentino — si cre-

devano occultate in seno della natura, e chi sapeva scovarle, e prevalersene, poteva operar meraviglie. Erbe raccolte all'incrociarsi di dati pianeti, ossa umane, amuleti, parole inintelligibili, ma credute pregne di misteriose virtù, adoperate con certi riti strani, con una riserva che aveva l'aria del far di un altro mondo, con cui si vantavano commerci non a tutti concessi; tutto questo insomma era la parte esterna di questa scienza occulta », che Innocenzo VIII nel 1484 con una bolla condannava e che gli inquisitori perseguitavano. E la magia si suddivideva in negromanzia, in chiromanzia, in piromanzia e via dicendo; le moltitudini vi credevano; la letteratura, dal Boiardo al Tasso, dall'Ariosto al Goethe, ad essa si ispirava.

Ed anche qui avveniva uno « strano mescolamento di vecchiume e di novità »; si parlava di magia naturale e di magia diabolica; si ponevano insieme intuizioni meravigliose con superstizioni ridicole; streghe e fattucchieri si incontravano con ricercatori serî; e Girolamo Cardano — un tipo rappresentativo dell'epoca — mostra nei suoi libri lampi di nuove verità accanto alla teoria, da lui ritenuta probabile, che l'esistenza dei demoni si spiega con l'umore detto atrabile.

Lo spirito fondamentale della magia consisteva nello sforzo a conoscere, per dominare e per utilizzare meglio dell'uomo volgare, le forze dell'universo materiale, concepite però qualitativamente, con le loro simpatie e le loro antipatie. I filtri e la pietra filosofale, i tentativi per scoprire tesori nascosti e per trasmutare metalli, le comunicazioni con gli spiriti maligni, le lettere ebraiche che, per la maggior somiglianza coi corpi celesti, erano ritenute come maggiormente efficaci e potenti, le adunanze in certe sere ed in luoghi appartati con relative crapule ed orgie, erano i mezzi sognati per attuare quel programma. Alcuni studiavano i libri di Ermete Trimegisto, il Simbolo della Tavola d'oro delle dodici nazioni, usavano la loro Verga di Mosè, evocavano il diavolo barbuto, intrapprendevano lunghi viaggi al Sinai, al Monte Oreb, al Monte Athos, per strappare ai monaci la rivelazione dei grandi segreti. E tra fiamme di roghi, tra incerti sorrisi di scettici, tra credule ed ansiose e pazzesche aspettazioni, l'astrologia e la magia fiorivano; imbroglioni e streghe si moltiplicavano: la superstizione celebrava i suoi più larghi ed insperati trionfi.

*
* *

Gli storici — e basti citare il Pastor nella sua *Storia dei Papi* — son larghi di notizie sulla diffusione della magia e dell'astrologia in quell'epoca, quando solo pochi spiriti illuminati, come Pio II, si mantennero liberi da ogni vana credenza.

Presso moltissime università, accanto agli astronomi, vi erano i professori d'astrologia. Arditi condottieri, quali Bartolomeo Alviano, Bartolomeo Orsini, Paolo Vitelli, vi prestavano cieca fede; si era giunti a tal punto, che Roberto di Lecce nelle sue prediche si lamentava perchè « senza interrogar le stelle, nessuno si arrischia più di mangiare, di indossare nuovi abiti, od in genere d'intrapprendere una cosa qualsiasi ». Il celebre Marco Bragadino si faceva chiamare Mammon, ossia genio dell'oro, e conduceva con sè due cani, che faceva passare per due diavoli, con un collare d'oro. L'imperatore Rodolfo II fece moltissimi tentativi, e quando morì, si trovarono nelle sue officine 17 barili d'oro, che dovevano servire alle sue esperienze di alchimia. In nessuna Corte d'Italia, poi, mancava l'astrologo; in certe, per esempio in Mantova, se ne trovavano parecchi: Bartolomeo Manfredi (la cui figura dalle ricerche di F. Gabotto fu così egregiamente illustrata) indicava, secondo il giudizio delle stelle, al marchese Ludovico l'ora acconcia per indossare un certo amuleto in forma di « lioncino e grana d'oro » e indicava alla moglie del Gonzaga, Barbara di Brandeburgo, il punto buono da preparare l'olio di scorpione « contra vermi et contra dolore de membri ». Presso la repubblica fiorentina, racconta E. Casanova in uno studio apparso nell'*Archivio storico italiano* (S. V. VII) l'astrologo regolava la consegna del bastone al capitano generale assoldato in tempo di guerra. Filippo Maria Visconti e Ludovico il Moro erano quanto mai superstiziosi; e Galeazzo Maria Sforza faceva interrogare separatamente diversi astrologi, per stabilire poi dei confronti. Nel 1470, nel 1492 e nel 1499 si osservarono gli astri prima di gettare le fondamenta della cittadella di Pesaro, della fortezza della Mirandola e dei bastioni di Ferrara. Le stesse cose avvenivano alla Corte del Malatesta ed in tutte le altre Corti, dove i negromanti cercavano ai pianeti il mezzo per adulare i Principi protettori e generosi, per sfruttare i dolori pubblici e pri-

vati (come ad es., una guerra, una malattia, un terremoto) e sovente si accordavano col Principe in modo da compilare un oroscopo a lui favorevole e talvolta scritto da lui.

« L'astrologia — dice il Pastor — era sì strettamente collegata colla vita italiana, che perfino certi Papi, come Sisto IV, Giulio II e più tardi Paolo III, s'inchinavano ai concetti del loro tempo. Il grande Cristoforo Landini sperava sul serio di avere dagli astri notizia circa l'avvenire della religione cristiana; il pio Domenico de' Domenichi tenne un'orazione in lode e in difesa dell'astrologia contro gli oppositori della stessa. Il dotto naturalista e medico Paolo Toscanelli, che viveva al pari di un santo asceta, serviva ai Medici ed al governo fiorentino in qualità di astronomo ». Alcuni negromanti — soggiunge il Soldati — « si compiacevano di dare alla propria vita ed alle proprie parole una vernice di pietà religiosa, quasi ad accrescere la meraviglia ed il mistero delle loro soperchierie; come quel Giovanni di Catany di Mantova, il quale ne' suoi responsi al Gonzaga tirava in ballo le allegorie cristiane di Virgilio e si sforzava di confondere le opere di Enoch da Ascoli con certi presunti libri di Enoch, il patriarca dell'Antico Testamento. Altri poi, spingendosi anche più avanti, non si vergognavano di accoppiare la professione dell'indovino coll'abito religioso: onde vediamo fra i giudizî astrologici, che nel 1470 furono raccolti da Galeazzo Maria Sforza a Milano, una predizione d'un Marco Paolo veneto servita, e nel 1473 un pronostico di Giovanni Nanni dà Viterbo domenicano ».

L'arte stessa subiva l'influsso degli.... astri, in quanto si rappresentavano lo Zodiaco e le divinità dei pianeti, come ne fanno fede gli affreschi nel palazzo Schifanoja in Ferrara e le stanze borgiane del Vaticano. E così si dica delle Accademie, dall'« Accademia dei Segreti » di Napoli all'Accademia Cosentina, dove alla cultura umanistica ed alle ricerche sperimentali, successero « gli studi inani, le ciurmerie che si facevano a nome della scienza astrologica, e la smania di disseppellire i tesori nascosti, di cavare oroscopi, d'indovinare il futuro, di affatturare gli amanti ».

La credulità più beota si diffondeva dovunque: alcuni aprivano Virgilio e leggevano un passo a caso, per trovarvi un buon augurio; con la scoperta del vecchio codice del poema di Manilio, ritrovato nel 1416 da Poggio Bracciolini nel mona-

stero di San Gallo, e specie del secondo codice a Monte Cassino per opera del Panormita, anche la poesia astrologica dell'antichità portò il suo contributo al propagarsi di questa corrente; si moltiplicarono i poemi astrologici e si giunse a proclamare con Filippo Beroaldo che la scienza astrologica «efficit ut homines parum a diis distare videantur».

È vero: la Chiesa fulminava condanne; predicatori, come S. Bernardino da Siena e moltissimi altri, tonavano dai pulpiti contro la superstizione; dinnanzi ai pronostici sbagliati, il popolo rideva e ripeteva la novellina dell'astrologo che voleva suggerire a un villano il pronostico atmosferico per il giorno seguente, mentre il villano, guardando al suo asino, preannunziava tutto l'opposto, come infatti si verificò, restando in tal modo l'astrologo vinto persino da un asino, suo rivale; e quanto all'alchimia, tutti avevano fatto le più matte risate, quando Leone X a Giovanni Augurello, che gli presentava un suo poema, diede in ricompensa una borsa vuota, dicendogli: «voi, con la vostra alchimia, siete capace di riempirla».

Tutto ciò non toglie che in ogni campo si prestasse fede ad astrologi, a fattucchieri, a streghe: Melantone, contro Pico della Mirandola, difendeva l'astrologia; Teodoro Beza accusava di scetticismo il Parlamento di Parigi, che esitava ad accendere roghi per le streghe; docenti universitari ed inquisitori, protestanti e cattolici, parevano trascinati da una forza strana e quasi in preda ad un fenomeno collettivo, che occorreva pallidamente rievocare per avere il materiale necessario ad una indagine serena, che di queste manifestazioni morbose afferri l'intima ragione.

***

Astrologia e magia sempre nella storia furono connesse con sistemi filosofici. Per tacer d'altro, son noti i rapporti che esse ebbero col platonismo, coll'aristotelismo, con lo stoicismo.

La cosmogonia di Platone e le idee del *Timeo* dovevano necessariamente portare alla concezione d'una vita umana influenzata dagli astri. Nel geocentrismo platonico, la teoria dell'anima del mondo e dei pianeti, incaricate di plasmare le creature inferiori; il fatto che le anime umane, prima di unirsi ai corpi, passano nelle diverse sfere, ricevendo da esse le loro

proprietà corporee, implicavano — a prescindere anche dalla dottrina delle idee — un intimo nesso fra cielo e terra, tra astri e uomo. Plotino sviluppò questo concetto: per lui nell'universo tutto è collegato, e la mutazione, anche minima, d'una delle parti si ripercuote in tutte le altre; ciò che avviene in terra si ripercuote nei cieli, in questi esseri puri ed armonici, che sono quasi un limpidissimo specchio in cui si proiettano i fatti di quaggiù. I cieli, quindi, sono segni, non cause necessitanti degli avvenimenti; mediante la *cabbala celeste* si potrà leggere in essi. Il che potrà sembrare anche una negazione dell'astrologia; ma non lo è, sia per il motivo che la filosofia plotiniana inchiude un'organica connessione fra gli astri e l'uomo, sia per lo svolgimento successivo del neoplatonismo. Quando Porfirio — osservano lo Zeller nella sua *Philosophie der Griechen* ed il Soldati — cercava di conciliare l'influsso degli astri col libero arbitrio, concedendo all'anima non ancora incarnata la libera scelta del proprio tema di genitura; e quando Giamblico e Proclo popolarono lo spazio sublunare di un'infinità di demoni, ottimi trasmissori delle azioni stellari, l'astrologia venne favorita e fu preparata la strada alle stranezze di Ermete Trimegisto.

L'aristotelismo, per i suoi stessi caratteri essenziali, poco si adattava ad una interpretazione astrologica. Fu Tolomeo, che lo sforzò a conciliarsi con la teoria degli influssi nel suo *Almagesto* e nel *Quadripartito;* egli, insieme col sistema geocentrico, trasmise alla posterità anche una astrologia aristotelica. Averroè, poi, con la sua speciale concezione del collegamento del tutto (derivante dall'unico intelletto, dalla negazione della libertà e della provvidenza, e dalla catena di spiriti connessi fra loro e pervadenti ed informanti tutto l'universo) diede all'astrologia la base per grandi progressi. Pietro d'Abano e Cecco d'Ascoli — noti averroisti ed astrologi — giunsero per questa via all'oroscopo delle religioni: « Siderum concursu — leggiamo nel *Conciliator differentiarum* — totus mundus inferior commutatur. Itaque non solum regna, sed et leges et prophetae consurgunt in mundo, sicut apparuit in adventu Nabuchodonosor, Moysi, Alexandri Magni, *Nazareni*, Mahometi ». La congiunzione di Saturno e di Giove spiegava tutto, anche Cristo: gli antichi patriarchi avevano formulato le loro profezie, guardando agli astri; i profeti erano astrologi consu-

mati; la stella dei magi era un mezzo splendido per la costruzione d'un tema di genitura e per l'oroscopo a proposito di Gesù.

Lo stoicismo, finalmente, conduceva direttamente alla astrologia. Tutto essendo nell'universo legato dai vincoli di natura fisica, dalla simpatia universale e dal fatalismo necessitante, bisognava abbracciare le teorie che il poeta Manilio cantava nel suo *Astronomicon*. Il fato regna sovrano:

> Fata regent orbem, certa stant omnia lege,
> Longaque per certos signantur tempora casus.

Popoli e civiltà, vicende di Persiani, guerra di Troia, peste di Atene, epopee di Roma, in breve tutta la storia dipende dai decreti divini, realizzantisi inesorabilmente per l'influsso degli astri.

Era evidente che il Cristianesimo ed i suoi Dottori — da S. Agostino a S. Tommaso — dovessero opporsi a simili dottrine, negatrici della Provvidenza divina, della umana libertà, del valore stesso della religione. Ma la posizione spesso assunta non colpiva l'astrologia nel cuore. Da un lato si ammetteva l'influsso degli astri: dall'altro si rifiutava a tale influsso la nota di necessitante, salvando così il libero arbitrio; da ultimo, si giungeva talvolta a considerare gli astri come segni indecifrabili, che potevano divenire chiari soltanto per l'interpretazione dei demoni. Quest'ultimo punto veniva diversamente svolto: comunque tutti erano d'accordo nel conciliare l'organicità dell'universo e l'influenza stellare con la libertà dell'uomo. Un confronto tra la *Divina Commedia* di Dante e l'*Acerba* di Cecco mostrerebbe subito l'abisso, che divide l'astrologia dei credenti, dall'altra, eterodossa.

Dopo questa rapidissima occhiata alle radici, è facile comprendere l'astrologia — ed anche la magia — della Rinascenza, ed i problemi connessi con tale « filosofia occulta ».

Innanzi tutto, è doveroso constatare come il senso della organicità dell'universo assunse allora un'intensità sempre più forte. Nel Rinascimento — scrive il Fiorentino — fra il cielo e la terra si vede « un'arcana, ma incontrastabile corrispondenza. I metalli si riscontrano con gli astri, e ne prendono il nome: non c'è erba in terra, la quale non abbia in cielo la

stella corrispondente, da cui piove l'influsso che la fa nascere e la conserva. Nell'uomo poi tal corrispondenza, che Paracelso stabiliva fra i sette pianeti, i minerali, le pietre preziose, le piante, gli odori e i colori, era fondata su gli organi principali della vita, facendo riscontrare col Sole il cuore, il cervello con la Luna, la milza con Saturno, il fegato con Giove » e via dicendo. « Riscontro accidentale, puerile, che rivelava tuttavia in modo fantastico il legame che intercede fra tutte le creature; e più particolarmente, in questo caso, lo specchiarsi che fa il mondo tutto quanto nell'uomo, sì quanto allo spirito e sì corporalmente ». Era questa la ragione che apriva i cuori alla speranza di trovare un rimedio per ogni malattia, di poter vivere immortali e sempre sani, di scoprire il mezzo di trasformare in oro tutti i metalli. Ed era anche il motivo che di questi superstiziosi faceva spesso degli increduli, o quasi, di fronte ai miracoli divini: i prodigi doveva compierli la magia; le profezie dovevano esser fatte con lo studio degli astri; bastava saper leggere le lettere di cui si compone l'universo ed i geroglifici scritti dalla divinità; occorreva interpretarli, radunarli, utilizzando le forze occulte, organicamente congiunte nell'armonica unità del tutto.

In quale filosofo o ricercatore della Rinascenza manca il senso della organicità? In nessuno. Da Cusano a Campanella, da Pomponazzi a Böhme, da Bruno a Telesio, in diversissime forme viene proclamato lo stesso concetto, che ora ritroveremo nei fautori di quel tempo delle scienze occulte. Noi accenneremo soltanto ad alcuni di essi, avendo cura di far risaltare, attraverso il loro sistema, qualche speciale problema filosofico, che teorie astrologiche e utopie magiche rivestivano e colorivano.

Magia ed astrologia furono in quest'epoca un risultato del *panpsichismo*. Non si deve mai dimenticare, infatti, che nei pensatori del secolo XV e XVI, anche fra i più favorevoli all'empirismo, noi troviamo le sorti della fisica confuse con quelle dell'animazione universale e dell'azione magica d'un mondo intellettuale e celeste.

Agrippa di Nettesheim è un meraviglioso rappresentante di questa tendenza generale. Nel suo *De occulta philosophia*

ci descrive l'universo come opera d'un unico pensiero ed è per questo che il creato è « imago Dei ». Il pensiero di Dio, però, ha espresso la sua ricchezza realizzando l'universo nella gerarchica subordinazione di una serie di mondi, ciascuno dei quali implica l'altro ed ha con gli altri un'intima corrispondenza. Dopo Dio, v'è il mondo sopraceleste o degli Archetipi e delle Intelligenze, poi il mondo celeste, poi il mondo degli elementi e infine l'uomo. L'uomo, immagine del mondo terrestre o degli elementi, non è ad immagine diretta di Dio, ma è l'immagine d'una immagine, « quasi imaginis imago: idcirco microcosmus dictus est, hoc est minor mundus ». Si noti, però: « homo alter mundus vocatus est et altera Dei imago, quia in seipso habet totum quod in majore mundo continetur, ut nihil relictum sit quod ipsum non et vere et realiter in ipso homine reperiatur ». Nell'uomo, infatti, abbiamo un'*anima* che corrisponde alle Intelligenze; uno *spirito vitale* o *spiritus*, piovuto come raggio dalle stelle e che realizza l'unione dell'anima intellettuale col corpo; e finalmente abbiamo gli *elementi* materiali. E come tutto questo costituisce un unico uomo mediante l'unica anima, così ha un'anima anche il gran Tutto, il corpo del mondo, il più nobile e perfetto dei corpi; come pure hanno un'anima i cieli, gli astri, gli elementi.

Per conoscere e per dominare questa realtà — continua Agrippa nel *De incertitudine et vanitate scientiarum* — non si può ricorrere alla dialettica di Aristotele o di altri, che fonda tutte le sue dimostrazioni su idee astratte e sull'autorità; poichè, come abbiamo esposto, parlando degli scettici della Rinascenza, egli era un antiaristotelico feroce, che, distruggendo la dialettica, voleva esaltare la fede, la S. Scrittura e la Chiesa di Dio. In pari tempo, però, — a somiglianza di tutti gli altri pretesi scettici dell'epoca — invitava a rivolgersi all'*esperienza* ed alla *congettura*.

Quando Agrippa fa osservazioni fisiche, anatomiche, psicofisiologiche e via dicendo, ha cura di avvertirci che le proprietà occulte, d'origine celeste, non si scoprono se non con l'esperienza, illuminata sia dal principio dell'attrazione dei simili e dalla repulsione dei contrari (« debemus investigare et experiri virtutes rerum per viam sumptam a similitudine »), sia dal principio della conoscenza di noi stessi. « L'uomo — scrive egli nel *De occulta philosophia* — conoscendo sè, conoscerà in

se stesso ogni cosa: dapprima e sopratutto Dio, ad imagine del quale è stato fatto; poi il mondo di cui porta in sè la rappresentazione; conoscerà tutte le creature con le quali ha dei rapporti simbolici e tutto l'aiuto che può attendere ed ottenere dalle pietre, dalle piante, dagli animali, dagli elementi, dai cieli, dai demoni e dagli angeli; egli saprà adattare ogni cosa ad ogni cosa nelle condizioni appropriate di luogo, di tempo, d'ordine, di proporzione e di misura.... Quanto maggiore sarà in ciascuno la conoscenza che avrà di sè, tanto più ammirabili saranno le sue opere ». « Cognitio itaque dependentiae rerum subsequientium est fundamentum omnis mirabilis operationis quae necessario requiritur ad vim attractionis superiorum virtutum exercendum »: il volgo griderà al miracolo, reputando « supra naturam aut contra illam esse quod est a natura, aut secundum illam »; invece, con la magia noi spiegheremo e compiremo moltissime opere meravigliose. Mangiando, ad es., carne di leone, diverremo coraggiosi; con la suggestione avremo la chiave di molti pretesi miracoli; e con le sole parole il mago riescirà ad inspirare amore o a provocare odio, perchè le varie parti del mondo hanno fra di loro una mutua attrazione. Era — come si vede — la *fisica qualitativa*, innestata al panpsichismo, che aveva l'etichetta di magia, di influsso astrale e via dicendo: era un tentativo di concretezza scientifica, che non negava Dio o lo spirito, pur anelando allo studio della natura e dell'uomo e rifiutando solo un intervento diretto, là dove le forze naturali si riteneva bastassero a dar la ragione d'un fenomeno; era, infine, un atteggiamento spirituale, che più dell'elaborazione filosofica dei concetti, si preoccupava della realtà concreta, colta nella sua ricchezza e nei suoi intimi rapporti.

Un altro punto di vista, da cui si può esaminare la questione delle scienze occulte, è il problema della conciliazione fra l'influsso degli astri con la libertà umana e colla Provvidenza. Fu il problema dibattutosi specialmente in Italia; e delle sue vicende abbiamo nel volume citato del Soldati una relazione accurata. Noi cercheremo il valore di quel dibattito; ed anche qui constateremo come l'astrologia non abbia avuto il significato di immanentismo, ma solo l'altro d'una visione concreta del reale.

La metafisica antica, infatti, nell'analisi dell'anima e del mondo, e nell'elaborare il concetto di Dio e di libertà, prescindeva — per la sua stessa indole — dalla concretezza del particolare. Ad essa non importava questo o quell'atto libero con le sue circostanze, ma *la natura* dell'atto; non si interessava di ciò che oggi accade nel mondo, ma si limitava a dimostrarne la contingenza. Lo spirito del Rinascimento era diverso: si voleva esaminare non la questione della libertà, ma le singole azioni individuali, delle quali si chiedeva se sono libere o necessitate, dato l'influsso degli astri e la intercomunicazione delle cause e degli effetti. E molti pensatori — fra i più rinomati — concludevano che l'organica connessione dell'uomo col mondo celeste e terrestre non impediva il libero arbitrio, nè gettava l'umanità nelle braccia del fato.

Noi, evidentemente, non possiamo discorrere della poesia astrologica del Quattrocento, quantunque anche gli *Astronomici* del poeta Basinio Basini da Parma e sopratutto le opere di Lorenzo Bonincontri, membro dell'Accademia ficiniana, (lodato da Marsilio come « poëta astronomicus astronomusque poëticus) dimostrano come si voleva conciliare l'astrologia con le tesi della filosofia cristiana. Anche nel commento a Manilio, il Bonincontri identificava il fato colla Provvidenza e salvava l'esercizio del libero arbitrio. I disordini astronomici erano causa di perturbazione nella materia e nei corpi animali ed umani; e pure sulle anime gli astri facevano sentire il loro influsso; ma quest'ultimo non era necessitante e restava sotto il governo divino.

Nè reca stupore una tale teoria in Firenze, dove nel convento degli Angeli, Ambrogio Traversari, Paolo del Pozzo Toscanelli — noto allora per i suoi studî di matematica celeste — e lo speziale dotto ed ardito Matteo Palmieri, si erano raccolti con altri a discutere di astrologia. Il poema astrologico del Palmieri: *Città di vita* si rannoda appunto ad un unico capo: la conciliazione dell'influsso astrale con la libertà d'arbitrio.

Marsilio Ficino aveva battuto la stessa strada. Egli non era un nemico dell'astrologia. Credeva all'oroscopo formulato a lui bambino da due astrologhi fiorentini, che lo preconizzavano come risuscitatore dell'antica filosofia; attribuiva la sua malferma salute e la sua melanconia al proprio tema di genitura, funestato dalla presenza di Saturno ascendente in Aquario;

spiegava l'amicizia con l'identità dell'influsso astrale su due persone; tentava pronostici, nè dimenticava l'astrologia nella cura delle malattie; anche dopo la conversione, continuò ad ammettere l'influsso degli astri; ed ebbe noie non poche da alcuni, per il commento alle *Enneadi* di Plotino e per il libro, desunto anch'esso da Plotino: *De vita coelitus comparanda*. Tuttavia in questi suoi scritti, nelle sue lettere al Boniccorsi che lo aveva in proposito interpellato, nella sua *Apologia*, (stesa per difendersi dalle accuse di idee poco ortodosse per le sue teorie astrologiche) egli vedeva negli astri tutt'al più un segno di cui si doveva tener conto, specie nella cura degli ammalati, per le affinità fra le membra inferme e le costellazioni ed i pianeti; ma quanto alle anime, non negò mai il libero arbitrio e la Provvidenza; e contro gli astrologi di mestiere unì la sua voce e la sua approvazione agli eccitamenti del Savonarola, per indurre Pico della Mirandola a scrivere l'opera famosa: *In Astrologiam*.

Quest'ultima fu un vero assalto contro gli astrologi, per dimostrare: 1.° che non esistono influssi o segni celesti fisici e morali; 2.° che, se anche esistessero, trascenderebbero la scienza degli uomini; 3.° e se anche fossero a noi accessibili, ci riuscirebbero inutili.

Le idee del Pico, trovarono da un lato, sostenitori ardenti, come il Savonarola nella sua *Opera singolare contra l'astrologia divinatrice;* dall'altra avversarî furibondi, quali Lucio Bellanti e specialmente Giovanni Pontano.

Da astrologo convinto, che persino nelle gioie famigliari vedeva l'effetto di combinazioni stellari, il Pontano aveva dedicato il fiore dei proprî studî alla formazione d'una teoria astrologica ben salda e ragionata, che enunciò nei 14 libri del *De rebus coelestibus*, nel *De fortuna*, nel dialogo *Aegidius*, nei due poemetti *Urania* e *Meteore* e nella traduzione delle *Centum Ptolemaei sententiae*.

I corpi celesti, dice il Pontano, hanno l'ufficio di informare la materia di quaggiù. Ed anche l'uomo, in quanto è corpo, è influenzato dagli astri. Anzi, in questi non solo risiedono le cause del nostro temperamento fisico, ma persino del nostro temperamento morale, ossia dell'indole delle persone. Con la conoscenza, poi, dell'influsso stellare e degli altri fattori — la educazione, l'ambiente, gli agenti fisici esterni e il libero ar-

bitrio — si possono congetturare le vicende della vita umana. Il fortunato è il prodotto d'un influsso stellare potente, che sotto l'impulso naturale si lascia trasportare all'immancabile successo. Questo — soggiunse il Pontano, quando, con un rimprovero amoroso, frate Egidio da Viterbo gli manifestò i suoi dubbi assillanti sulla conciliabilità di simile teorie con la fede — non deve spaventare il credente. La teoria del *fato* non esclude la Provvidenza, poichè se è vero che gli astri informano le cose di quaggiù, è pur vero che essi furono creati da Dio e sono perciò esecutori delle disposizioni divine. E l'influenza astrale non toglie il libero arbitrio, nè nega l'immortalità dell'anima. La libertà del volere è la forza dominatrice delle varie altre forze di natura astrologica: ma siccome pochi la mettono in esecuzione, non solo il campo della astrologia scientifica (che studia l'influsso) resta intatto, ma anche il campo dell'astrologia congetturale poco si restringe in teoria e sopratutto in pratica. Mai nelle sue opere il Pontano aveva combattuto questi principî della Provvidenza e della libertà; aveva taciuto riguardo al primo ed accennato timidamente al secondo; in seguito in modo espresso li aveva con schiettezza difesi e sviluppati.

Concludendo: molti astrologi, che pur propugnavano il nesso organico tra cielo e terra, sia che si ispirassero al platonismo come il Bonincontri, sia che tendessero all'aristotelismo come il Pontano, non vedevano nella loro scienza una negazione della libertà e di Dio. Era, piuttosto, l'indagine sperimentale, sia fisica che psicologica, che predominava in essi e li moveva nel loro pensiero e nella vita. E questa caratteristica di concretezza scientifica brilla più che mai in diversi cultori allora famosi della scienza occulta.

Appaghiamoci di due esempi: Paracelso, ossia Filippo Bombast di Hohenheim, e Giovanni Battista Della Porta.

Paracelso nelle sue *Opera medico-chirurgica* e precisamente nel *Liber paragranum* si scaglia contro Aristotele e gli aristotelici; dichiara di fare divorzio da essi e soggiunge: « In hoc divortium nostrum consistit, quod adversarii mei *speculantur*, ego autem *ex ipsa rerum natura* doceam ». È l'osservazione sensibile che occorre; tutto ciò che si aggiunge a quello che le mani toccano e gli occhi vedono, è funesto e nauseabondo.

La medicina richiede non le idee del cervello, ma l'esperienza dei sensi; la filosofia naturale deve leggere il libro della realtà, scritto da Dio, e non deformarlo con i concetti astratti; l'alchimia deve scomporre i corpi per ridurli agli elementi coi quali la natura li ha formati; l'astronomia studia direttamente il cielo. In breve, non bisogna andare dalle idee al reale, nè dal microcosmo al macrocosmo: « Externa philosophia ex speculatione nulla erumpit, sed ex homine externo omnino progignitur, docetque ac monstrat quid homo interior sit ». Ed anche i fenomeni interiori si debbono esaminare con questo metodo positivo: « imaginatio est principium omnis actionis magicae »; e l'immaginazione è un fatto, da prendersi come fatto dell'esperienza.

Un identico criterio veniva seguito a Napoli da Giovanni Battista Della Porta, amico del Campanella e fondatore di quell'Accademia de' Segreti, nella quale nessuno era ricevuto come membro, se non comunicava qualche segreto di filosofia naturale inedito e meraviglioso.

Il Fiorentino, nel saggio che gli ha dedicato nei suoi *Studi e ritratti della Rinascenza*, tratteggia egregiamente l'indole del Della Porta e della sua opera principale: *Magia naturalis*. « Che cosa era la magia nella mente del Porta? Era un'osservazione feconda di opere, un sapere per fare: nè sterile speculazione, nè pratica priva di scienza. Il mago non merita davvero questo nome, se non congiunge l'artificio col sapere.... Le utili applicazioni erano nella sua mente necessariamente collegate con la curiosità indagatrice: e fu sì profonda in lui questa persuasione, che bastò a distoglierlo dalle osservazioni del cielo, alle quali troppo tardi si rivolse su l'esempio di Galilei, e quando gli occhi lo servivano assai male ». Il Della Porta ammette e rispetta i miracoli prodotti da Dio: ammette e condanna i prodigi operati dai demoni; « inveisce con sincerità contro le incantazioni fatte per virtù di quegli spiriti immondi, e chiama infame la teurgia, che ne insegna il modo: ma la magia naturale, a suo avviso, è ben altra cosa, è l'apice del sapere umano, la pienezza della filosofia naturale (« naturalis philosophiae consummatio »). Questa non pretende trapassare i limiti delle cause naturali; e se le operazioni che fa sono meravigliose, ciò avviene perchè agli spettatori le cause rimangono occulte ». La natura ci offre una folla di meraviglie, che le nostre ipotesi non riescono

a spiegare. Il Della Porta si sofferma su un numero grandissimo di simili fenomeni reali, ma inesplicabili, che si verificano nell'arte della cucina, nel modo di tingere i capelli, nella coltivazione delle piante, nei processi dell'alchimia, nei fenomeni ottici e in un esercito innumerevole e scomposto di «segreti», che nella sua credulità diligentemente raccoglie. Ed egli classifica tutto questo materiale diverso, ricco di sciocchezze e di preziosissime esperienze, secondo i principî della simpatia e dell'antipatia delle cose, col metodo della somiglianza o dell'analogia. L'attrazione fra gli esseri simili è la legge dell'universo fisico: e tutte le scienze, dalla chimica alla medicina, devono dedurre da essa i loro precetti particolari e generali. Perciò il Della Porta nelle sue ricerche della pietra filosofale avverte che vanamente si tenterebbe di trasformare l'uno nell'altro due corpi troppo dissimili d'aspetto e di proprietà; nella sua opera *Phytognomia* studia le piante in base alle loro qualità interne, colte attraverso le loro proprietà esteriori; nell'altro lavoro sulla *De humana physiognomonia*, studia la dipendenza reciproca dell'anima e del corpo, la stretta connessione dei sentimenti e delle idee con le forme esterne ed i movimenti, e confronta molte figure e visi d'uomini celebri con certe fisionomie animali: insomma, l'analogia fantastica e le simpatie occulte caratterizzano questa *scienza della qualità*, che della scienza moderna era l'aurora.

E quale aurora! Galileo chiamò goffissima la *magia naturale* del Della Porta; ma non è lecito dimenticare che questo ultimo contendeva al Galileo — ed a giudizio di alcuni, giustamente — la priorità dell'invenzione del telescopio e che il suo *De refractione, optices parte libri novem* ha un valore sia per il metodo di congiungere alle ricerche naturali le dottrine matematiche, sia per la trattazione anatomica e fisiologica, concernente l'occhio. A lui probabilmente si deve l'invenzione della camera oscura; a lui il Figuier attribuisce la scoperta sulla maniera di ridurre gli ossidi metallici, di preparare l'ossido di stagno e di colorare l'argento. Ed il tentativo fatto nel suo *Coelestis physiognomiae libri sex* di mutare l'orientamento delle ricerche astrologiche, cercando il destino delle persone, non nella virtù dei pianeti, ma nelle qualità elementari che compongono il corpo umano; i suoi libri *De munitione* (a proposito delle fortificazioni dopo l'invenzione della polvere da sparo),

De distillatione (a proposito della risoluzione di un corpo misto nei suoi elementi), gli *Elementi de' curvilinei* e il *De aëris transmutationibus* (riguardo alle nubi, alla pioggia ed ai temporali, ed al « commercio » — come egli si esprime — fra la luna e la marea), sono segni evidenti della natura dei suoi studî. I quali — nè nelle intenzioni del Della Porta, nè in se stessi — non avevano nessun colorito immanentistico; l'esame in sè d'una opera d'arte non significava, per quei precursori della scienza moderna, la negazione dell'artista, ma, anzi, nelle meraviglie della materia scorgevano la grandezza e la potenza del divino artista, Dio.

***

Il significato storico, adunque, della magia e dell'astrologia non è da riporsi, come pretendono positivisti ed idealisti, in una lotta contro il Trascendente, ma solo in un orientamento verso la concretezza scientifica. L'astrologo, indagando il cielo e cercando il potere degli astri, precorreva il trionfo dell'astronomia; con la scoperta copernicana l'astrologia cominciava a declinare, perchè finito era il suo compito. E così si ripeta della magia e delle altre scienze occulte.

Non era ancora completamente la scienza di Leonardo e di Galileo; era, però, un avviamento deciso verso di essa. La sintesi scientifica antica, fatta da un punto di vista filosofico, non bastava più; credendo di condannare i principî della metafisica aristotelica, si colpiva invece, e giustamente, una sua applicazione errata nel campo della concretezza: si tentava di sostituire a quella sintesi invecchiata un'altra, in nome di un animismo, che sembrava meglio rispondere alle esigenze d'una concezione organica dell'universo. Ben presto, anche la nuova sintesi non avrebbe più appagato. Era l'ora storica dell'analisi scientifica; e la fisica della quantità stava per prendere il posto dell'astrattismo. Leonardo gettò le fondamenta del nuovo edificio; Galileo lo doveva coronare.

XII.

LEONARDO DA VINCI

Un secolo prima di Galileo, Leonardo, col suo metodo, coi suoi lavori, con le sue scoperte, inaugurò l'êra della scienza moderna. Oramai l'opinione, espressa dal Cousin nella sua *Histoire de la philosophie*, che faceva cominciare la scienza moderna con Bacone, e l'altra del Bouillier nella sua *Histoire de la philosophie cartésienne* che ne attribuisce l'onore a Descartes, sono abbandonate dagli studiosi seri. Man mano che si pubblicano i manoscritti leonardeschi e le sue famose note frammentarie — scritte spesso con la sua « ineffabile sinistra mano » all'orientale, cominciando la linea da destra, — tutti si convincono che ha ragione Gabriel Séailles, nel bel saggio di biografia psicologica su *Léonard de Vinci, l'artiste et le savant*, quando scrive: « Bisogna rinunciare una volta per sempre a questo pregiudizio che Bacone e Cartesio abbiano inventato la scienza ».

Da una parte, le ricerche del Duhem sulle *Origines de la statique*, del Baratta su *Leonardo da Vinci ed i problemi della terra*, di Edmondo Solmi su *Leonardo* e su *Le fonti dei manoscritti di Leonardo*, hanno dimostrato ad evidenza che Leonardo non ha fatto se non continuare con genio una tradizione mai interrotta, e che va da Archimede alla scuola medievale di Jordanus Nemorarius ed al francescano Ruggero Bacone. Dall'altra è indubitato che, di fronte a Leonardo, fanno una ben magra figura, da un punto di vista scientifico, Descartes e l'autore del *Novum Organum*.

Perciò, all'artista prodigioso, — come lo definisce il Croce « che congiunse nell'opera sua la forza e l'equilibrio, la profondità e la grazia, la determinatezza del reale e il fascino del mistero »; al « sottile e rigoroso e infaticabile ricercatore dei fatti della natura » ed al « sicuro costruttore di leggi scienti-

fiche e di congegni tecnici »; a lui, che ebbe piena coscienza del metodo destinato ad imporsi nella scienza, e che con l'applicazione riflessa dei procedimenti di questa e con l'unione dell'esperienza e della matematica segnò una « vegetazione d'idee nuove » che il Duhem ritiene « la più folta e rigogliosa che sia possibile immaginare »; a lui, immortale nella creazione artistica e nell'indagine della natura, si sono rivolte con occhio appassionato i moderni di tutte le nazioni. All'Italia dobbiamo la riproduzione del *Codice Atlantico*, senza contare le *Ricerche intorno a Leonardo da Vinci* di Gustavo Uzielli, ed i *Documenti e memorie* su Leonardo di Luca Beltrami; alla Germania e ad Heinrich Ludwig dobbiamo il *Trattato della pittura* (*Das Buch von Malerei*); alla Francia gli estratti scelti di Jean-Paul Richter, la pubblicazione integrale di parecchi manoscritti della *Bibliothèque de l'Institut* curata da Charles Ravaisson; all'Inghilterra i fac-simili dei manoscritti inglesi, pubblicati dal Rouveyre. Ed a questo si aggiunga un numero infinito di saggi, di articoli, di volumi, che vanno dai *Frammenti letterari e filosofici* del Solmi e dalle *Conferenze fiorentine* sino all'esame della filosofia leonardesca, fatto dal Péladan e, da noi, con ben diversi criterî, da Benedetto Croce e da Giovanni Gentile; si aggiungano anche le recenti *Pubblicazioni dell'Istituto Vinciano in Roma*, diretto da Mario Cermenati e benemerito non solo per le opere già apparse di Lionello ed Adolfo Venturi, di De Lorenzo, di G. De Toni e del Malaguzzi-Valeri intorno a Leonardo, ma anche per il testo vinciano *Del moto e misura dell'acqua*.

L'ammirazione del Vasari per l'*ammirabile* e *celeste* figlio di Ser Piero da Vinci si è risvegliata nei contemporanei nostri. Bello, elegante, forte; pittore, scultore, architetto, ingegnere, inventore, gentiluomo, pensatore, musico e poeta, Leonardo fu un genio, che ai sogni più arditi dell'immaginazione fece seguire una attuazione più audace ancora; che sin dalla prima ora della sua attività artistica seppe far fiorire intorno a sè la leggenda del suo maestro Verrocchio, deciso a non toccare più il pennello, perchè un fanciullo l'aveva superato, — e che nella nota lettera a Ludovico il Moro per offrire i suoi servigi, senza jattanza, ma con freddo linguaggio e con verità si attribuiva attitudini tali da far sussultare anche oggi di spavento e di sorpresa lo scienziato più profondo. Lo stupore dei moderni di-

nanzi a lui fu tale, che lo si è proclamato l'uomo « universale », l'uomo « completo », il tipo più perfetto dell'uomo della Rinascenza, che « dà la sensazione dell'infinito », un Ermete per la sua aria di mistero, un Prometeo per la sua grandezza.

Oggi, agli eccessi delle iperboli e del lirismo appassionato, sta subentrando la calma d'una visione serena; ed il retorico tipo dell'« uomo universale », osserva il Croce, sta tramontando.

Leonardo « del tutto indifferente alle sorti della patria e alle vicende degli Stati », che serve Ludovico il Moro, Cesare Borgia o il re di Francia con lo stesso animo, è ormai riconosciuto da tutti come un « animale apolitico, sebbene uomo, e quale uomo! ».

Ancora, soggiunge sempre il Croce. Se Leonardo ha il suo posto nella storia dell'arte e in quello della scienza, non l'ha nella storia della filosofia. Egli resta « estraneo alla compagnia di Socrate e di Platone, di Aristotele e di Plotino, di Agostino e di Tommaso d'Aquino: uomo di altri interessi, di altro animo, di altra fisionomia, di altra conversazione. Egli è tutto vòlto a osservare e a calcolare: verso l'osservazione e il calcolo effonde ogni suo entusiasmo. Se si porge ascolto un istante alle voci che giungono dai filosofi di tutti i secoli, si ode, soverchiante le altre, quella che esorta a ripiegarsi su se stessi, a conoscere se stessi, a rientrare nel proprio mondo interno, a esplorare il valore del pensiero: non uscire fuori, *noli foras ire*, nell'uomo interiore abita la verità. Ma Leonardo vuol appunto *foras ire* e anela al possesso del mondo esterno: se i filosofi celebrano la potenza dello spirito, egli celebra quella dei cinque sensi; e si potrebbe dire che ciò che veramente adora, non è lo Spirito, ma l'Occhio ». Non essendo filosofo, gli doveva quindi « riescire impossibile pensare una teoria dell'arte e un'estetica, perchè l'estetica è disciplina speculativa, e presuppone e compie insieme il sistema ». Nonostante alcune osservazioni felici, « Leonardo non raggiunse, veramente, con l'intelletto, l'essenza della pittura, in quanto arte; e meno ancora riuscì a intendere l'identità sostanziale delle arti tra loro. La comparazione, e le relative questioni di precedenza, che egli stabilisce tra pittura, poesia, scultura e musica, erano argomento prediletto nel secolo decimosesto e intorno a cui tutti dissertarono (non esclusi Michelangelo e Galileo). E io sarei quasi tratto a sospettare che quella

comparazione (la quale riempie quasi per intero il primo libro della compilazione da noi posseduta sotto nome di *Libro* o *Trattato della pittura*) avesse origine in qualche esercitazione accademica, per prova d'ingegnosità; tante sottigliezze e puerilità contiene non degne della mente di Leonardo, alcune delle quali parrebbero, perfino, dette per ischerzo». Quel trattato ha un'importanza di primo ordine, solo in quanto è «una storia della formazione artistica di Leonardo» ed una confessione delle predilezioni ed abitudini di lui, come i suoi consigli morali non sono una dottrina etica (ed in questo senso ha ragione il Solmi, quando osserva che le note morali di Leonardo «sono di una superficialità desolante»), ma esprimono ciò che egli voleva essere ed era.

Trascuriamo, quindi, sia le esagerazioni, sia le etichette che si vuol porre sulla figura di Leonardo. Prima di discutere se egli fu un positivista per il suo metodo scientifico, o un agnostico per le sue teorie su Dio e sull'anima, o un precursore di Kant per il suo scetticismo, o un aristotelico (come persino si è tentato di dimostrare), o un idealista, cerchiamo di cogliere il suo atteggiamento spirituale, che ci darà la spiegazione della genialità dell'artista, dell'attività dello scienziato e delle teorie a lui care.

***

Leonardo non si è mai orientato verso l'astrazione, nè verso l'astrattismo. Persino la sua matematica, come constateremo, non è qualcosa di astratto, di freddo e di morto, ma è la realtà colta colle sue leggi, penetrata nei suoi segreti, contemplata nelle ragioni intime delle sue bellezze, gustata nel palpito delle sue armonie, espressa con l'incanto della sua vita. Chi confonde questa concretezza leonardiana con gli schemi gelidi del naturalismo scientifico, non entrerà più nel cuore dell'artista nè dello scienziato.

Per lui il punto di partenza e di arrivo è sempre la realtà concreta, la natura. A questa debbono rivolgersi persino i pittori, non alle opere d'arte altrui. «La pittura — scrive nel *Codice Atlantico* — va d'età in età declinando e perdendosi, quando i pittori non hanno per autore che la fatta pittura. Il

pittore avrà la sua pittura di poca eccellenza, se quello piglia per autore le altrui pitture: ma se egli imparerà dalle cose naturali farà bono frutto; come vedemo in nc' pittori dopo i romani, i quali imitarono sempre l'uno dall'altro, e di età in età sempre mandarono detta arte in declinazione. Dopo questi venne Giotti fiorentino, il quale, nato in monti solitari, abitati solo da capre e simili bestie, questo, sendo volto dalla natura a simil arte, cominciò a disegnare su per li sassi li atti delle capre, delle quali lui era guardatore, e così a fare tutti li animali, che nel paese trovava: in tal modo che questo dopo molto studio avanzò, nonchè i maestri della sua età, ma tutti quelli di molti secoli passati ». Leonardo suole fare così: per dipingere qualsiasi cosa, fa appello all'esperienza, si riempie gli occhi e lo spirito d'immagini viventi, osserva minutamente, attentamente, sottilmente, studia le cose nella loro complessità, nelle loro intime fibre, nelle sfumature. Questo metodo spiega la *Battaglia d'Anghiari*, l'arte di Leonardo « stupendissimo in far cavalli », come dice Lodovico Dolci: il suo correre per le piazze e per le strade ed il mescolarsi con la canaglia di Milano in cerca d'una fisionomia scellerata, che gli suggerisse la faccia di Giuda per la *Cena*, e via dicendo. Ma, intendiamoci: Leonardo va non alle cose, ma all'anima delle cose. Egli, direbbero i francesi, vuol *sympathiser* con tutto e con tutti, per vivere e per esprimere le loro anime. L'esteriorità degli esseri non è per il suo occhio che una lettera alfabetica da leggersi e da interpretarsi; la macchina corporale è una incarnazione dello spirito; e Leonardo mira a quest'ultimo. Coloro che volessero fermarsi alla materialità del fatto gli sarebbero parsi analfabeti. La concretezza psicologica della sua arte, a cui in un capitolo precedente abbiamo fugacemente alluso, è un effetto di tale suo atteggiamento spirituale. Per questo, in ogni personaggio che ritrae, egli ci dà un essere *individuale*, diverso da ogni altro, quantunque armonicamente collegato alla vita comune; per questo, nella pittura esige « la varietà » del particolare concreto, non la identità dell'universale astratto; per questo i suoi capolavori come la *Gioconda*, non sono nè semplicemente il reale nè l'ideale, ma il reale idealizzato, ossia l'idea concreta.

Non bisogna lasciarsi ingannare dalle prime pagine del *Trattato della pittura*, dove l'arte par divenire una scienza, che ha per tipo le matematiche, cosicchè il primo principio della

scienza della pittura è il punto, il secondo è la linea, il terzo è la superficie, il quarto è il corpo che si riveste di questa superficie! Leonardo non vuol immolare l'ispirazione artistica al calcolo, alla formula, al processo meccanico; vuole soltanto che l'arte interpreti e ripeta il linguaggio del fenomeno; perciò, aggiunge egli correggendosi, l'arte non è una scienza che si insegni, («a chi natura no'l concede» non sarà mai dato di creare un capolavoro); essa vive nel regno della qualità, della individualità, del sentimento, della vita.

La regola, quindi, costantemente seguita da Leonardo fu di procedere dalla realtà alla conoscenza viva di essa. Se stende un *Trattato della pittura*, ci narrerà le sue esperienze d'artista; se discorre di morale, enuncerà l'idea della vita umana, che egli deduce dalla stessa vita vissuta; se tenta nuove scoperte col metodo dell'analogia, quest'ultima gli servirà per tuffarsi in una cosa, per immaginarsi, ad esempio, d'esser divenuto un uccello, per dominare il reale con la coscienza riflessa di esso; se studia la natura e le sue leggi, non si arresterà all'*esperienza*, ma giungerà alla *ragione*, come diremo. Egli sdegna le chimere, esclama egregiamente il Séailles; ma è invaghito dell'ideale. Non vuol saperne di principî astratti; vuol le cose, ma col loro palpito, con la loro voce, col loro significato.

I suoi manoscritti sono una conferma di tutto questo. Quelle note, così ricche di fascino e di confusione, scritte giorno per giorno, — dove si raccolgono i materiali più disparati di osservazioni d'ogni genere ed i silenziosi ricordi dei lampi d'un genio fecondo, — sono rivelatrici. Con una avidità senza limiti, Leonardo guarda, scruta, analizza, con la febbre della ricerca, con lo scrupolo per la minuzia, con l'insaziabile brama della concretezza. Ma l'occhio che vede e inquisisce non è un semplice senso: è l'occhio al quale così sovente s'è innalzato l'inno commosso di Leonardo, è l'«eccellentissimo sopra tutte l'altre cose create da Dio»: è il pensiero umano, la conoscenza del fenomeno. O disgraziati mortali, grida egli, «aprite gli occhi»! «Gli omini boni desiderano di sapere»; «il sommo bene è la sapienza»; «l'acquisto di qualunque cognizione è sempre utile all'intelletto»; «la sapienza è la vera ricchezza e cibo dell'anima; perchè, quanto è più degna l'anima che il corpo, tanto più degne fien le ricchezze dell'anima che dei corpi». Leonardo vuole il *pensiero;* ma spinto dal suo senti-

mento di concretezza, non solo vuole un pensiero che sia conoscenza della realtà nella sua complessità e nei suoi particolari, ma anche un pensiero che sia mezzo all'*azione*. Comprendere per creare, per agire: ecco il suo programma. Sono stolti « quelli che s'innamoran di pratica sanza scienza », perchè « son come il nocchiero, ch'entra in naviglio sanza timone o bussola, che mai ha certezza dove si vada.... La scienza è il capitano e la pratica sono i soldati.... Studia prima la scienza, e poi seguita la pratica nata da essa scienza ». Una concretezza illuminata dall'idea, non una semplice esperienza schematizzata, era il sogno di Leonardo anche quando considerava l'azione, od insegnava che l'amore è figlio della conoscenza, e che l'amore è tanto più ardente, quanto più la conoscenza è certa.

***

Alla luce di questo stato d'animo, si comprendono ora gli odî di Leonardo.

Colui che nel *Codice Atlantico* si sottoscrive « discepolo della sapienza », « inventore e interprete diretto fra la natura e li omini », e che chiama « vera filosofia » lo studio della natura e lo sforzo per imitarla e per dominarla, si trova agli antipodi della Scolastica e del metodo astrattivo da questa adoperato. Causa materiale, formale, efficiente, finale; spazio e tempo; essenze, atto, potenza, sostanza, accidenti, gli dovevano sembrare astruserie inutili. La sua *forma mentis*, non foggiata per simili ricerche, oppone alla filosofia antica l'esperienza e la matematica, non solo in quanto « ogni nostra cognizione principia dai sentimenti » (nel che ripete Aristotele e San Tommaso), ma in quanto negava ogni valore alla speculazione filosofica, ripudiando il « sillogismo: parlar dubbioso », erigendo l'esperienza a unica norma di verità.

« Le cose mentali — egli dice — che non sono passate per il senso sono vane e nulla verità partoriscono, se non finzione, e tal discorsi nascono da povertà d'ingegno ». « E, se tu dirai che le scienze che finiscono nella mente, abbino verità, questo non si concede, ma si nega per molte ragioni, e prima che in tali discorsi non interviene esperienza, sanza la quale nulla si dà certezza ». « Nessuna certezza è dove non si può applicare

una delle scienze matematiche, ovver che non sono unite ad esse matematiche ». « A me pare che quelle scienze sieno vane e piene di errori, le quali non sono nate dalla sperienza, madre di ogni certezza, e che non terminano in nota esperienzia; cioè, che la loro origine o mezzo o fine non passa per nessuno de' cinque sensi. E se noi dubitiamo di ciascuna cosa che passa per li sensi, quanto maggiormente dobbiamo noi dubitare delle cose ribelli a essi sensi, come dell'essenzia di Dio e dell'anima e simili, per le quali sempre si disputa e si contende? E veramente accade che sempre, dove manca la ragione suplisce le grida, la qual cosa non accade nelle cose certe. Diremo per questo che ove si grida non è vera scienzia, perchè la verità ha un sol termine, il quale essendo pubblicato, il litigio resta in eterno distrutto; e s'esso litigio resurge, ella è bugiarda e confusa scienza e non certezza rinata.... La definizione dell'anima lascio nelle menti dei frati, padri de' popoli, li quali per ispirazione sanno tutti li segreti ».

È follia ricercare cosa sono le essenze. « O stoltizia umana, non t'avedi tu, che se' stata con teco tutta la tua età, e non hai ancora notizia di quella cosa che tu più possiedi, cioè della tua pazzia! » « Guarda, o lettore, quello che noi potremo credere ai nostri antichi, i quali hanno voluto definire che cosa sia anima e vita, cose improvabili, quando quelle che con sperienza ognora si possono chiaramente conoscere, e provare, sono per tanti secoli falsamente credute e ignorate! »

Qual'è il significato di queste e di molte simili espressioni, che si potrebbero citare? Non è lo scetticismo nelle forze della ragione umana, col conseguente atteggiamento agnostico, — nel qual caso vi sarebbe contraddizione tra tali parole di Leonardo e le altre numerosissime dove ammette Dio e l'anima; ma è lo scetticismo di fronte al concetto astratto ed al ragionamento che non si svolge sul terreno della concretezza. A Dio e all'anima Leonardo giunge per diversa via: non tollera, però, le disquisizioni intorno all'*essenza* dell'uno e dell'altro. Egli, a mio giudizio, non dubitò *mai* dell'esistenza di Dio e dell'anima; ma non sopportò mai l'elaborazione concettuale del reale.

Quest'ultima, poi, a lui è apparsa sotto la forma di un autoritarismo cieco. E nulla poteva offendere maggiormente il suo spirito, bramoso di esperienza concreta, del metodo dell'*ipse*

dixit e dei « trombetti e recitatori dell'altrui opere », che « vanno sgonfiati e pomposi, vestiti e ornati non delle loro ma delle altrui fatiche ». Egli non disprezza gli antichi; anzi fu chiamato persino « mirator veterum discipulusque memor » e suo è il detto: « Felici fien quelli che presteranno orecchio alle parole dei morti ». Ciò che rimprovera agli adoratori ciechi dell'antichità è il vizio di baloccarsi con commenti e con sottigliezze logiche e di moltiplicare le distinzioni e le sottodistinzioni, invece di aggiungere nuove esperienze alle vecchie. « La verità fu sola figliola del tempo », ammonisce, e non si scopre in un giorno solo; l'unica autorità da riconoscersi non è quella degli antichi, ma è l'esperienza, che anche di quelli fu maestra.

La condanna riguarda anche gli umanisti e gli imitatori pedissequi dei greci e dei latini. La verità e la vita non sta per Leonardo nella filologia, come non sta nella filosofia; bensì nelle cose, nella realtà, studiata scientificamente. Egli, sempre in nome del suo senso speciale di concretezza, da un lato si dichiara nemico della speculazione pura, dall'altro avversario delle scienze occulte, della magia, dell'alchimia, dei sognatori del moto perpetuo e simili follie. « Delli discorsi umani — scrive — stoltissimo è da esser reputato quello il qual s'astende alla credulità della Negromanzia...., stendardo, ovvero bandiera volante mossa dal vento, guidatrice alla stolta moltitudine, la quale al continuo testimonia, collo abbaiamento, l'infiniti effetti di tale arte: e vanno empiuti i libri, affermando che l'incanti e spiriti adoperino, e sanza lingua parlino, e sanza strumenti organici, sanza i quali parlar non si può, parlino e portino gravissimi pesi, faccino tempestare e piovere, e che li omini si convertino in gatti, lupi ed altre bestie, benchè in bestia entra prima quelli che tal cosa affermano ».

Tali derisioni di Leonardo e la sua posizione di fronte alla antica metafisica e all'Umanismo sono facilmente spiegabili, se si tien conto della sua tendenza verso la concretezza, che ebbe un altro completo sviluppo nel campo scientifico, dove ora daremo uno sguardo, per constatare come anche qui si tratta non già d'una mentalità positivistica, ma della caratteristica posizione spirituale sopra descritta.

***

Con lo stesso animo con cui l'artista ha dato la vita al mondo della sua fantasia creatrice, lo scienziato si affaccia alla natura, da lui paragonata ad « una gran caverna », dinnanzi alla quale rimane stupefatto e dominato dalla paura e dal desiderio: « paura per la minacciosa e oscura spelonca; desiderio per vedere se là entro fussa alcuna miracolosa cosa ».

I frutti d'una tale indagine sono ormai troppo noti, perchè sia necessario soffermarci. Se « i disfattisti di Leonardo » — per usare una frase felice di Luca Beltrami — ed i suoi demolitori gli hanno disputato la paternità di molte opere pittoriche, invece gli studiosi hanno serenamente meditato codici e « fogli » per raccogliere le rivelazioni delle sue intuizioni scientifiche e delle sue scoperte immortali. Dalla fine del sec. XVIII con G. B. Venturi sino ai giorni nostri, — dai lavori di Guglielmo Libri, dell'Amoretti, di Gilberto Govi, di Gustavo Uzielli, di Gerolamo Buonazia, di A. Cialdi, di G. D'Adda, di Lanzillotti-Buonsanti, di G. Piumati e di Edmondo Solmi sino a quelli di Luca Beltrami, del Favaro, del Baratta, del Bottazzi, del Calvi, di Giuseppe Lesca, di Hopstock, di Giuseppe De Lorenzo, di G. De Toni e di innumerevoli altri, v'è stato un meraviglioso fervore di ricerche intorno ai contributi di Leonardo da Vinci alle scienze sperimentali.

Leonardo è un grande « fisiologo e creatore della biologia », il « migliore anatomico del suo tempo », il « primo che ha inaugurato l'uso dei disegni anatomici », l'instancabile nel sezionare cadaveri. Il codice, pubblicato per cura del Piumati e del Sabachnikoff, *Il volo degli uccelli*, prova che « da nessuno per lo innanzi e da nessuno per molto tempo poi furono, come da lui, investigate oltre alla anatomia degli organi motori, anche la cinematica e sopratutto la dinamica del volo ». Se non ottenne che l'uomo potesse librarsi nell'aria, — continua il Lesca nel suo saggio sulla vita e le opere di *Leonardo da Vinci* — tentò tuttavia « la prova, usando di ali, motrice la forza dell'uomo » e le sue ricerche furono tutt'altro che inutili per la pratica. L'invenzione del paracadute, la misura dello sforzo che si può esercitare battendo l'aria con palette di determinate dimensioni, il propulsore ad elica sono scoperte che il Favaro — nel suo *Leonardo nella storia delle scienze sperimentali* — unisce

alle leggi fondamentali che regolano il moto dei gravi lungo i piani inclinati, alla conservazione della forza, agli insegnamenti per penetrare nelle viscere della terra, per navigare, anzi per camminare sull'acqua e così via. E si aggiungano le altre invenzioni «dal famoso tornio per le ovali alla sospensione che più tardi si disse Cardanica, dal compasso di riduzione a centro mobile ad uno specillo chirurgico divaricatore, da un cannone a vapore ai girarrosti, dal cavafanghi alla carriuola ad una sola ruota, dagli apparecchi di palombaro fino alla cintura di sicurezza per i nuotatori, dai congegni più delicati per diminuire gli attriti alle catene di forme più svariate, dai meccanismi a rotazione velocissima senza consumo e riscaldamento dei perni fino alle seggioline pieghevoli a tre piedi. E poi congegni per fabbricar specchi concavi e convessi, trivella da forar pozzi, macchine coniche per colori, mulini, trombe e ruote idrauliche orizzontali e verticali, applicazioni svariatissime della vite di Archimede....» e l'enumerazione potrebbe continuare a lungo.

Altri ha mostrato in Leonardo il principio d'inerzia, il principio delle velocità virtuali, quello della caduta dei gravi, la teoria del piano inclinato e delle forze applicate obliquamente alla leva, le leggi del movimento uniforme e dell'uniformemente accelerato, dell'attrito, del centro di gravità dei solidi, dell'equilibrio dei liquidi nei vasi comunicanti, l'idea del pendolo applicata alla misura del tempo e la forza del vapore alle artiglierie, i contributi portati alla geografia fisica ed alla cartografia e l'opera sua svolta specialmente in Lombardia ed in Toscana, i presentimenti e le anticipazioni di dottrine e di scoperte fatte dai fisici e da naturalisti a lui posteriori. Insomma, la meccanica, la fisica, l'astronomia, la geologia, la botanica, l'anatomia, la fisiologia salutano la grandezza di Leonardo. E resti ben chiaro che le linee precedenti non hanno la pretesa di essere neppur lontanamente un elenco, sia pure incompleto, delle sue scoperte, ma solo un cenno che può servire a dar una sensazione debolissima del genio di questo scienziato, risplendente fra le ombre di alcuni errori.

Ciò che preme a noi, però, è l'anima che ispirò la scienza vinciana; ed è su questo punto che vorremmo soffermarci, utilizzando i diversi studî apparsi, da quelli già citati del Croce e del Gentile all'altro di Angelo Maria D'Anghiari: *La filosofia di Leonardo da Vinci*, apparso nella *Rivista di filosofia neoscolastica* (1920).

***

« La sapienza è figliola della sperienza », proclama Leonardo; ed in base a tale principio egli si rivolge non ai libri, come fa la « gente stolta », ossia il « letterato », ma al gran libro della natura: « Le mie cose — protesta nel *Codice Atlantico* — son più da esser tratte dalla sperienza, che d'altrui parola, la quale fu maestra di chi bene scrisse, e così per maestra la piglio, e quella in tutti i casi allegherò ». L'esperienza non inganna mai; sono i nostri giudizî che ci fanno cadere in errore: « A torto si lamentano gli omini della sperienza, la quale con somme rampogne, quella accusano essere fallace, ma lascino stare essa sperienza, e voltate tali lamentazioni contro la nostra ignoranza, la quale vi fa trascorrere con vostri vani e stolti desiderî a impromettervi da lei cose che non sono in sua potenza, dicendo quella esser fallace ». « E riconoscete come le esperienze ingannano chi non conosce loro natura, perchè quelle che spesse volte paiono una medesima, spesse volte son di grande varietà ».

Cos'è l'esperienza?

Con questo nome Leonardo abbraccia l'osservazione, il procedimento induttivo completo ed incompleto, l'esperimento, l'uso dell'analogia, l'applicazione delle matematiche allo studio della natura, la deduzione. Naturalmente, per l'indole stessa del suo genio, non svolge — come avverte il Solmi nei *Nuovi studî su la filosofia di Leonardo* — « una teoria del metodo: ma il suo sforzo costante verso la verità lo conduce praticamente ad un concetto così chiaro dei procedimenti e della prova, che l'opera sua merita un posto importante negli sviluppi della metodologia scientifica. Presupposte e spesso non espresse, seguite e spesso non palesate, le regole dell'osservazione, dell'ipotesi e dell'esperimento, della descrizione e della comparazione risultano chiaramente dal complesso delle sue indagini ».

L'osservazione è l'inizio di tutto. La vera scienza per lui è quella che l'esperienza fa passare per i sensi, imponendo fine alle dispute, non nutrendosi di fantasticherie, ma procedendo progressivamente nella faticosa conquista del reale. Conoscere i fatti, per poi scoprirne le leggi: osservare i fenomeni ed analizzarne le circostanze molteplici, per poi cercare i rap-

porti costanti ed arrivare alla piena certezza: ecco l'alfa e l'omega della esperienza.

Talvolta il raggiungimento della vetta è possibile mediante l'induzione completa ed allora Leonardo esige che si faccia ricorso alla enumerazione totale dei casi, com'è giusto: « La certezza nasce dall'integrale certezza delle cose che si debbono studiare.... Che vale quel che per abbreviare le parti delle cose, che lui fa professione di fare integral notizia, che lui lascia indietro la maggior parte delle cose di che il tutto è composto? Egli è vero che la impazienza, madre della stoltezza, è quella che lauda la brevità, come se questi tali non avessino tanto di vita che li servisse a poter avere un'intera notizia di un sol particolare ».

Ma quando non si può ricorrere all'induzione completa, Leonardo s'appaga dell'incompleta. Anche da fatti particolari si possono ricavare leggi generali, perchè per Leonardo la natura opera *costantemente* secondo determinate leggi, secondo norme *necessarie* che regolano la connessione fra cause ed effetti. La natura non rompe mai la sua legge ». « Nessun effetto è in natura sanza ragione ». « Quando alcuna cosa, cagione dell'altra, induce per suo movimento alcun effetto, e' bisogna che 'l movimento dell'effetto seguiti il movimento della cagione ». « Data una causa necessaria, si dà necessariamente anche tale effetto, purchè non vi sia impedimento; in questo caso è d'uopo distinguere ciò che procede dalla causa e ciò che procede dall'impedimento. Dato un principio, è necessario che ciò che seguita di quello, è vera conseguenza di tal principio, se già non fussi impedito: e se pur seguita alcun impedimento, l'effetto che doveva seguire del predetto principio, partecipa tanto più o meno del detto impedimento, quanto esso impedimento è più o meno potente del predetto principio ». In breve: « La necessità è maestra e tutrice della natura. La necessità è tema inventrice della natura ». « O mirabile e stupenda necessità, tu costringi con la tua legge, tutti li effetti per brevissima via a partecipare delle lor cause ».

Per cogliere questo nesso necessario tra causa ed effetto, l'osservazione non sempre basta; talvolta bisogna provocare il fenomeno e ricorrere all'esperimento. Tutti conoscono i numerosi, geniali e pazienti esperimenti di Leonardo, per vedere in quale punto del fiume l'acqua corra più velocemente e per

studiare la legge della caduta dei gravi. Egli esige che si ripetano le esperienze, prima di venire ad una conclusione: « Innanzi di fare di questo caso una regola generale, sperimentate due o tre volte, guardando se le sperienze producono gli stessi effetti » e variando le circostanze, per non essere vittime di analogie superficiali.

Delle analogie, però, e delle similitudini fra gli esseri, Leonardo si serve per connettere le proprietà naturali fra loro e per mostrare l'identità della natura sotto la varietà delle forme. Così per analogia alle diverse membra dell'uccello medita la macchina per volare; per analogia al tubo acustico inventa il tubo luminoso; per l'analogia dell'onda acquea esamina l'onda del vento su « le biade » e via dicendo. Ma si noti: l'*analogia* leonardesca è diversa della *qualità* di Campanella e dei filosofi della Rinascenza; questa resta nell'astratto, quella va al concreto; questa è filosofia più o meno profonda, quella è scienza sperimentale. Il che lo si deve ripetere anche del metodo deduttivo, che Leonardo non disprezza, ma ritiene legittimo e fecondo, tanto che non giudica indispensabile il controllo dell'esperienza, quando si tratta di conclusioni legittimamente dedotte da una legge generale certa.

Quello, poi, che gli sembra raggiungere « la somma certezza » è il poter esprimere i rapporti fra i fatti mediante le matematiche. « Nissuna umana investigazione — scrive nel *Trattato della pittura* — si po dimandare vera scienza, s'essa non passa per le matematiche dimostrazioni ». Con la matematica bisogna enunciare tutto, ossia « la proporzione non solamente nelli numeri e misure », ma « etiam nelli suoni, pesi, tempi e siti, e in qualunque potenza si sia ». Solo a questo modo si finiscono le chiacchiere e le « grida »: poichè « qui non si arguirà che due tre facciano più o meno che sei, nè che un triangolo abbia li suoi angoli minori di due angoli retti; ma con eterno silenzio resta distrutta ogni arguizione, e con pace sono finite dalli loro divoti; il che far non possono le bugiarde scienze mentali ».

***

Dunque, chiederà qualcuno, per Leonardo il mondo non è che un succedersi di fenomeni connessi secondo rapporti matematici?

Risponde Gabriel Séailles coi migliori studiosi del pensiero vinciano. No: « Leonardo è troppo artista per rinchiudersi in astrazioni mute; la sua sensibilità delicata l'unisce alla natura mediante una simpatia che gliene rivela la vita interiore. La faccia dell'universo è dinnanzi a lui come un volto umano. Dal movimento egli va alla potenza che lo produce, dal corpo allo spirito che lo vivifica ».

La natura non vien mai concepita da lui come fatto cieco, come necessità bruta, ma come razionale. « Niente è senza ragione » per Leonardo. « La natura è costretta dalla ragione della sua legge, che in lei infusamente vive ». La ragione è per la natura ciò che il « timone » è per la nave. E questo ci indica il modo di procedere nella scienza: mentre la natura « comincia dalla ragione e termina nella sperienza, a noi bisogna seguitare in contrario, cioè cominciando dalla sperienza, e con quella investigare la ragione ».

Leonardo — giustamente rileva il D'Anghiari — vede la provvidenza e sapienza in tutte le cose. La scorge nella dilatazione della pupilla, nella struttura delle ali degli uccelli, nella disposizione delle foglie delle piante, nella conformazione del corpo umano e nelle stesse passioni, di cui purtroppo spesso l'uomo abusa. Perchè l'occhio — egli dice — è finestra dell'anima, ella è sempre con timore di perderlo..., non bastando chiudere gli occhi con sua coperchi serrati con somma forza, che subito lo rivolge in contraria parte; non si curando ancora, vi pone la mano e l'altra distende, facendo antiguardia contro al sospetto suo. Ancora la natura ha ordinato che l'occhio dell'omo per sè medesimo si chiuda, acciocchè non sendo da esso dormiente guardato, da alcuna cosa non sia offeso ». Così il dolore serve alla protezione della vita: « La natura ha posto nel moto dell'omo tutte quelle parti dinnanzi, le quali percotendo, l'omo abbia a sentire doglia; e questo si sente ne' fusi delle gambe e nella fronte e naso: ed è fatto a conservazione dell'omo, imperò che se tale dolore non fussi preparato in essi membri, certo le molte percussioni, in tali membri ricevute, sarebbero causa della lor destruzione.... L'anime vegetative sanza moto non hanno a percotere ne' contra se posti obbietti, onde la doglia non è necessaria nelle piante ». Proporzionatamente la concupiscenza (si capisce, in senso di stimolo non in quanto diventa abuso e vizio) è ordinata al mantenimento

della specie, la gola al mantenimento dell'individuo, la paura come il dolore al prolungamento della vita: « Lussuria è causa della generazione. Gola è mantenimento della vita. Paura, ovvero timore, è prolungamento di vita. Dolore è salvamento dello strumento ». Per l'opposto, contro quelli che pretendono di correggere la natura assume un linguaggio d'indignazione e li chiama stolti: « L'atto del tagliare la narice ai cavalli è cosa meritevole di riso. E questi stolti osservan questa usanza, quasi se credessino la natura avere mancato ne' necessarie cose, per le quali li omini abbiano a essere sua correttori ». Ed altrove esclama: « Hai tu veduto la diligenza della natura? ».

In questo senso, io sottoscrivo al rilievo di Giovanni Gentile, quando sostiene che « l'esperienza di Leonardo nella sua ingenua e dommatica oggettività, si solleva al di sopra della semplice contingenza del puro fatto sensibile per assumere carattere e valore razionale.... All'esperienza immediata contrappone una forma di conoscenza, che egli chiama ragione, e che giustifica platonicamente, come ragione nostra in quanto prima di tutto ragione immanente nella stessa natura o nelle cose ». Ecco il motivo, per cui nel *Trattato della pittura* Leonardo avverte che spetta alla mente di correggere le fallacie dell'occhio, ossia del senso: e se egli schernisce « quel matto di filosofo che si trasse gli occhi per non distrarre la mente dalle speculazioni del suo discorso, non sarebbe neppur disposto a rinunziare al discorso della mente, al giudizio, alla ragione contemplatrice, per immergersi tutto nello spettacolo che si apre agli occhi nella indefinita penombra della natura ».

Anche qui, la ragione di Leonardo è una ragione concreta, sia che la si consideri da parte dell'oggetto conosciuto, sia che la si guardi da parte del soggetto conoscente. Il nostro pensiero non crea la razionalità del reale, ma solo deve rispecchiarla: la realtà razionale in sè Leonardo l'ammetteva, perchè — frutto forse del tempo trascorso nell'ambiente fiorentino — egli aderiva al panpsichismo.

Il movimento non spiega se stesso: la forza che muove l'universo ha bisogno d'una ragione. E Leonardo distingue quattro « potenze »: la gravità, la forza, il moto accidentale o materiale e la percussione, e ne ricerca i rapporti. Il movimento genera la forza, in quanto è prodotto dallo squilibrio delle potenze; la forza « è madre e origine del peso ». Ma tutto —

forza, peso e movimento — dipende dal « moto spirituale ». « All'origine — così crede di poter riassumere il pensiero leonardiano il Séailles — v'è il movimento spirituale, senza del quale tutto s'arresta e ogni vita, ogni azione è sospesa. Dal movimento spirituale nasce il movimento materiale, in occasione del quale la forza, che è essa stessa una potenza incorporea, entra in giuoco e diviene a sua volta causa d'un movimento proporzionale alla sua intensità. Infine il peso non è più il principio della forza, ma uno dei suoi effetti, una delle sue risultanti. Ogni movimento ha per causa o il moto spirituale o la forma », la quale, a sua volta, dipende dal moto spirituale.

Questo Leonardo asserisce per l'uomo — per il microcosmo — e per gli animali: e siccome per lui « gli animali sono exemplo della vita mondiale » e la terra è un grande vivente, applica lo stesso principio all'universo. La realtà non è un meccanismo, è un organismo. La vita è diffusa dovunque. « Nessuna cosa nasce in loco, dove non sia vita sensitiva, vegetativa e razionale »: e Leonardo nell'organismo del mondo trova le varie membra, corrispondenti alle membra umane: la terra è « la carne »; « li ordini delle collegazioni de' sassi » costituiscono le ossa; « il suo tenerume sono li tufi, il suo sangue sono le vene delle acque, il lago del sangue, che sta dintorno al core, è il mare oceano » e così via. Solo « manca al corpo della terra i nervi, i quali non vi sono, perchè i nervi sono fatti al proposito del movimento, e, il mondo sendo di perpetua stabilità, non v'accade movimento, e, non v'accadendo movimento, i nervi non vi sono necessari ».

Anche nell'uomo, modello del mondo, il primo principio è l'anima spirituale. L'anima non è una risultante dell'organismo corporeo, ma al contrario è la dominatrice, che si serve della materia come di semplice istrumento. « I sensi sono terrestri, e ragione sta fuori di quelli, quando contempla ». È l'anima che forma il corpo e lo compone come giudica meglio con un determinato naso, con una determinata altezza e così via. Per tale rapporto, dallo stato del corpo si potrà giudicare della condizione dell'anima. Morendo, sciogliendosi il corpo, l'anima non muore: « L'anima mai si può corrompere nella corruzione del corpo, ma fa a similitudine del vento, ch'è causa del suono nell'organo, che, guastandosi una canna, non resultava per quella del vôto bono effetto ».

Da ciò deduce Leonardo il valore dell'esistenza. Della vita — osserva D'Anghiari — egli ha un altissimo concetto; la stima profondamente per la nobiltà dell'anima che informa il corpo; e per questo giudica nefandissimo delitto togliere la vita all'uomo: « E tu, o omo, che consideri in questa mia fatica l'opere mirabili della natura, se giudicherai esser cosa nefanda di distruggerla, or pensa essere cosa nefandissima torre la vita allo omo, del quale, se questa sua composizione ti pare meraviglioso artifizio, pensa questa esser nulla rispetto all'anima, che in tale architettura abita, e veramente quale essa si sia, ella è cosa divina; sicchè lasciala abitare nella sua opera a suo beneplacito, e non volere che la tua ira o malignità distrugga una tanta vita, che veramente chi non la stima non la merita ».

Anche i suoi precetti morali e gli accenni ad una teoria etica presuppongono la sua dottrina sull'anima. Per lui — constata sempre il D'Anghiari — in tanto si può parlare di moralità di un atto in quanto si dà responsabilità. Un atto irresponsabile, che non sia cioè insieme conosciuto e voluto e libero, non può dirsi morale; e questo afferma con le parole di Aristotele: « Aristotele nel terzo dell'Etica: l'omo è degno di loda o di vituperio solo in quelle cose che sono in sua potestà di fare o di non fare ». Asserisce che l'amore è come un peso o forza di gravitazione verso la cosa amata; che l'oggetto è specificativo della moralità, in quanto l'amante partecipa della cosa amata, e ne riveste o la bontà o la malizia: « Muovesi l'amato per la cosa amata, come il senso con la sensibile, e con seco s'unisce e fassi una cosa medesima. L'opera è la prima cosa che nasce dall'unione. Se la cosa amata è vile, l'amante si fa vile. Quando la cosa unita è conveniente al suo unitore, li seguita dilettazione e piacere e soddisfazione ». Rammenta pure che il vero bene dell'uomo non sta nel piacere, nelle ricchezze o nelle passioni; la vera ricchezza sta nella virtù. E se l'uomo ricerca insaziabilmente, con sforzo tenace e costante; se indaga nel campo illimitato del sapere e nelle « infinite ragioni » che la nostra esperienza non sa; se l'umano ingegno non conosce limiti, ma spazia liberamente *sine lassitudine*, tutto ciò è effetto dell'anima nostra.

Quanto siamo lontani dal meccanicismo positivista! E quanto son lungi dal vero, coloro che in Leonardo dividono

l'artista e lo scienziato! Arte e scienza in lui erano due ali dello stesso genio, due rami della stessa pianta: la pianta, cioè, della concretezza, ma d'una concretezza che consisteva non solo nella «sperienza», ma anche nella «ragione»; non solo nel meccanismo, ma altresì nel finalismo; non solo nel corpo, ma anche nello spirito; non solo nell'universo, ma anche in Dio.

Molto si è discusso sulla fede di Leonardo. Alcune sue frasi, dove «i veri miracoli» sono indicati nell'ordine inesorabile della natura; i suoi frizzi satirici contro frati e preti, contro la confessione e la Comunione: una espressione ironica a proposito della Scrittura («lascio stare li libri incoronati, perchè son somma verità») ed altri pochi discutibili indizî che si possono trovare nei suoi manoscritti, hanno indotto molti a ritenere che Leonardo aveva cessato di essere cristiano. Le sue tesi poi sull'inconoscibilità di ciò che non cade sotto il dominio dell'esperienza hanno dato una spinta a raffigurare un Leonardo, se non ateo, almeno almeno agnostico.

Non è compito di questo lavoro esaminare il dramma psicologico di Leonardo. L'indole delle sue ricerche, il suo carattere, l'ambiente in cui visse, basterebbero, a mio giudizio, a spiegare frizzi e parole, che debbono essere considerate in connessione con l'uomo e col tempo; ed allora forse nè stupirebbero le sue facezie, nè meraviglierebbe la sua morte cristianamente pia, il testamento buono e le parole del Vasari.

Limitandomi ora al pensiero di Leonardo, mi pare di poter asserire con sicurezza che Dio era una esigenza del suo sistema di idee. Per lui erano inconoscibili sia l'*essenza divina* (come ogni e qualsiasi essenza degli esseri), sia l'*infinita perfezione di Dio*. «Se noi dubitiamo di ciascuna cosa che passa per li sensi, quanto maggiormente dobbiamo noi dubitare delle cose ribelli a essi sensi, come dell'essenza di Dio?...» Stolti! – soggiungeva. Non possono «avere una intera notizia d'un sol particolare, come è un corpo umano! e poi vogliono abbracciare la mente di Dio, nella quale s'include l'universo, caratando e minuzzando quella in infinite parti, come l'avessino a notomizzare». — Ma l'*esistenza di Dio* egli l'ha sempre ammessa. Non solo ripetutamente nomina Dio, parla di «cose create da Dio», lo prega («Io ti ubbidisco, o Signore, prima per l'amore

che ragionevolmente portare ti debbo; secondariamente, che tu sai abbreviare o prolungare la vita alli omini ». — « Tu, o Iddio, ci vendi tutti li beni per prezzo di fatica ». — « Piaccia a nostro Signore, lume di ogni cosa, che io tratti degnamente della luce ». — « Piaccia al nostro Autore che io ben dimostri la natura dell'omo e le sue facoltà »); ma ci invita a conoscere e ad amare Dio, ed a fare il bene per suo amore: « Se tu non conosci Dio, poco o nulla lo saprai amare: e se tu l'ami per il bene che t'aspetti da lui, e non per la somma virtù, tu fai come il cane che mena la coda e fa festa alzandosi verso colui che gli può dare un osso ».

Queste citazioni — alle quali si potrebbero aggiungere altri saluti di Leonardo al Primo Motore « nelle cui opere nulla tu puoi aggiungere nè togliere, ma solo laudare in silenzio », — se si pongono nell'organismo del sistema, ci dànno la certezza, come dicono il Péladan, il Solmi ed altri, che « Leonardo aveva una fede profonda in Dio ».

Se io non concludo questo capitolo dicendo a positivisti e a idealisti che Leonardo non si è mai sognato di spostare il punto centrale da cui bisogna guardare la realtà e che mai ha voluto sostituire a Dio la natura o l'uomo; non faccio questo, non già perchè non sia convinto della cosa, ma solo perchè quel problema Leonardo non se lo è mai proposto *ex professo*. L'arte e la scienza hanno assorbito il suo spirito; il regno della concretezza lo attirò a sè ed egli — dirò col Croce — « non rimase immune dall'umano difetto di spregiare ciò che non si conosce e non si possiede ». La speculazione filosofica non fu il campo delle sue meditazioni e delle sue ricerche. In nome della realtà concreta sprezzò — e ne aveva ragione — un metodo errato, che tiranneggiava in nome della filosofia il regno della scienza; ma non pensò che, con l'incrostazione, egli gettava via anche il diamante nascosto. Il suo significato storico fu e rimarrà la sua grandezza artistica e scientifica; l'avversione, invece, alla metafisica rappresenta il suo lato debole, la sua deficienza e, tutt'al più, è un'altra nota che esprime in quell'epoca la condanna dell'astrattismo e l'esigenza nello spirito umano della concretezza.

XIII.

GALILEO GALILEI

Mentre nel campo del lavoro e delle invenzioni industriali andava intensificandosi una fervida attività, ricca di frutti, la nuova concezione scientifica guadagnava terreno. Come ricorda l'Höffding, Galileo cominciava i suoi celebri Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a *Le Nuove scienze* con l'osservazione del Salviati, il personaggio principale del dialogo: « Largo campo di filosofare agl'intelletti speculativi parmi che porga la frequente pratica del famoso arsenale di voi, signori Veneziani, ed in particolare in quella parte che meccanica si domanda; attesochè quivi ogni sorta di strumento e di macchina vien continuamente posta in opera da numero grande di artefici.... ». La scienza conquistava e dominava le varie forze della natura; ne scopriva le leggi; ed agli uomini attoniti rivolgeva l'invito ad alzare lo sguardo: il cielo di Aristotele e di Tolomeo era scomparso, per lasciare il posto al cielo di Copernico, di Keplero, di Galileo Galilei.

Quando nel 1543 il canonico Copernico si indusse a pubblicare i sei libri del *De revolutionibus orbium coelestium*, che già aveva preparato sin dal 1512, e dedicava la sua opera a Papa Paolo III, poteva sembrare a prima vista che la metafisica nulla avesse a che vedere con la nuova dottrina astronomica. Invece della teoria tolemaica, farraginosa e pesante, col suo complicato sistema di molteplici sfere insieme collegate e di epicicli, la dottrina copernicana spiegava i numerosi e diversi movimenti della moltitudine immensa di corpi celesti con l'ammirabile semplicità di un solo moto. La sagacia della natura — « naturae sagacitas », diceva Copernico — raggiunge i suoi scopi per le vie più semplici e con l'armonica concatenazione degli elementi; è assurdo che la grande massa dell'intero universo si muova intorno alla piccola nostra Terra; la grande

massa, il Sole, resta immobile; intorno al Sole, si muovono fissati a sfere concentriche, i pianeti, nella serie dei quali, fra Venere e Marte, v'è la Terra; quest'ultima, inoltre, si muove attorno al proprio asse. Che importa — continuava egli — se la percezione sensibile ci dice il contrario? Quando noi veleggiamo, le rive paiono allontanarsi da noi, quantunque siamo noi, e non le rive, che ci moviamo: se la terra è in moto, i fenomeni ci debbono apparire proprio a quel modo che ci è dato dai sensi; ma ciò non significa nulla.

In apparenza, ripeto, sia questa concezione (derisa da Lutero nei *Tischreden* e da Melantone, e abbracciata con trasporto da Giordano Bruno e da Keplero), — come anche l'altra ipotesi di Ticho Brahe, il «principe dei matematici del suo secolo», che faceva girare tutti i pianeti intorno al Sole ed il Sole con tutti i pianeti intorno alla Terra, non avevano relazioni di sorta con la filosofia. E forse così la pensavano gli ammiratori delle nuove vedute, il Widmanstadt (che nei Giardini Vaticani tenne una applaudita conferenza in proposito, dinanzi a Clemente VII), il Card. Schönberg, il vescovo di Culma, Tiedmann Giese, il Card. Pazmany e l'agostiniano Diego da Stunica nel suo *In Job commentarium*. Tutt'al più, alcuni di questi ultimi si preoccupavano per conciliare alcuni detti della Scrittura con la teoria copernicana; ma credettero forse che tra la metafisica e l'astronomia non potesse o non dovesse sorgere una lotta vivace.

In realtà, un conflitto *filosofico* era inevitabile, quantunque gli studiosi di Galileo, troppo preoccupati del processo e della questione teologica, prestino a questo punto essenziale una non eccessiva attenzione.

Pierre Duhem, nella sua opera, rimasta purtroppo incompiuta: *Le système du monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, ricercando «ciò che i precursori delle scienze moderne hanno pensato del mondo, dei corpi che lo compongono, dei movimenti che lo agitano, delle forze che lo trascinano», mette in luce la base filosofica della scienza antica in genere, ed in ispecie dell'astronomia. Le prime concezioni fisiche, dinamiche, astronomiche, cosmologiche, avevano per ispiratrice la filosofia; e quantunque nel campo dell'osserva-

zione Aristotele sia stato un maestro, pure anche della sua scienza si può ripetere la stessa cosa.

In nome, infatti, d'un celebre suo assioma: «Tutto ciò che si muove, è mosso da un altro», lo Stagirita giungeva alla affermazione del Motore immobile. In qual modo questi può muovere? si chiedeva poi Aristotele. Egli non aveva la dottrina della creazione; e rispondeva che il Motore immobile muove come causa finale, poichè verso di Lui tendono gli esseri tutti. Riteneva, quindi, necessarie le Intelligenze, subordinate le une alle altre in una gerarchia, che muovono le sfere celesti. Queste Intelligenze, conoscendo ed amando il Primo Motore, muovono verso di lui le orbite alle quali sono preposte. Il cielo supremo, l'orbe delle stelle fisse, che è il corpo più vicino al Primo Motore, è mosso da un movimento unico; i cieli che vengono in seguito tendono verso di Lui per una via complicata e compongono diverse rotazioni. La terra, infine, che è di tutti i corpi della natura la più lontana dal Primo Motore, sta in una costante immobilità. I corpi celesti, pur essendo in movimento incessante, sono incorruttibili, perfetti, composti d'una materia diversa da quella che costituisce la nostra Terra (e quella materia celeste veniva chiamata la quintessenza). Nessuna mutazione di forme avviene negli astri, a differenza di quaggiù, dove le forme si succedono e tutto nasce, cresce, decresce, si corrompe e muore. E sarebbe superfluo che noi ci soffermassimo sull'astronomia derivante da simili premesse, e sulle teorie in questo campo degli altri antichi. Tutti sanno che Platone aveva enunciato il problema di ridurre il movimento di ogni astro a non essere che la risultante di un certo numero di movimenti circolari ed uniformi. Il sistema omocentrico di Eudosio, di Calippo di Sisica e di Aristotele; il sistema eliocentrico (che con Aristarco di Samo poneva fissi il Sole e le stelle e insegnava che la Terra si moveva intorno al cerchio solare); e finalmente il sistema eccentrico, sostenuto dai Pitagorici, avevano cercato una soluzione del problema. Quest'ultimo sistema, ossia la storia degli sforzi che hanno costituito il sistema astronomico degli eccentrici e degli epicicli, si può dividere in tre periodi: il primo comprende i tentativi precedenti Ipparco; il secondo abbraccia i lavori di Ipparco e quelli dopo di lui sino a Tolomeo; il terzo riguarda l'opera di Tolomeo.

Dopo Aristotele e Tolomeo, dopo il *De coelo* e l'*Almagesto*, nessuna nuova osservazione era stata fatta; nessun nuovo progresso era stato compiuto; anzi, si era andato peggiorando. Poichè Aristotele almeno, fedele al suo principio di cominciare sempre dall'esperienza, — come constata il Mabilleau nel volume citato nel Cremonini — «si era servito, per edificare la sua teoria del cielo, di tutti i dati sperimentali che aveva potuto raccogliere sulle meteore, sulle stagioni, sulle maree, sul corso degli astri, sul ritorno periodico delle eclissi, delle comete e via dicendo. Disgraziatamente, non essendo egli astronomo, e, d'altra parte, mancando dei mezzi d'osservazione che la scienza del suo tempo gli rifiutava, aveva dovuto accontentarsi di rarissime e vaghe notizie e costruire *a priori* il sistema del mondo più in armonia coi principî della sua filosofia. La sua cosmologia non era, dunque, precisamente una metafisica, ma una dipendenza della metafisica.... I successori d'Aristotele avevano ancor più semplificato questo metodo nel senso del razionalismo, abbandonando completamente l'esperienza e subordinando in tutto la filosofia della natura alla logica. Per essi, la fisica non si distingueva più dalla metafisica se non per l'oggetto; l'*a priori* era divenuto il processo unico dell'investigazione». In seguito, poi, si precipitò di abisso in abisso. Al ragionamento aprioristico, al metodo dialettico, venne insensibilmente sostituito l'argomento dell'autorità. La scienza, invece di esser fondata sullo studio della natura, veniva così basata sul sillogismo della ragione e finalmente sull'*ipse dixit*.

Oggi è facile ridere di tutto questo; ma prescindendo dal fatto che tutti gli scienziati per parecchi secoli giuravano in simili concezioni, non è lecito trascurare che una grande anima di verità si nascondeva fra tanti errori: ed era la concezione finalistica dell'universo. La teoria delle Intelligenze celesti, mosse dal Primo Motore, erano un'espressione mitica di un grande principio filosofico. Non avendo raggiunta la dottrina della creazione, Aristotele cadde nei lacci di deduzioni radicalmente sbagliate. Il concetto di creazione toglie la necessità di Intelligenze nella spiegazione del movimento. Ed a questo avrebbero dovuto arrivare gli studiosi cristiani, se il fanatismo per lo Stagirita non li avesse spesso accecati. I Padri della Chiesa ed i sommi Dottori della Scolastica non ponevano catene, nè rinsaldavano le vecchie. S. Agostino, da un lato, inse-

gnava: « Non si legge nel Vangelo che il Signore abbia detto: — Vi manderò lo Spirito Paraclito che vi istruisca intorno al corso del sole e della luna: Iddio voleva fare dei cristiani e non dei matematici »; e molti secoli dopo il Card. Baronio soggiungeva che la Bibbia non ci era stata data, perchè fossimo istruiti *de coelo*, ma perchè fossimo indirizzati *ad coelum*. Dall'altro lato San Tommaso, non solo raccomandava ai credenti di non proclamare per verità di fede e di non condannare come contrarie ad essa quelle teorie che furono insegnate comunemente dai filosofi e che non sono ripugnanti agli insegnamenti cristiani: ma nella *Summa Theologica* espressamente scrive: « In Astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum, ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus coelestes. Non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam, forte alia positione facta, salvari possent ».

Era ben lontano, quindi, l'Aquinate dall'attribuire lo stesso valore ai principî della sua metafisica ed alle teorie scientifiche dei suoi tempi, che tuttavia egli accettava ed organizzava nella sua sintesi di tutto il sapere. Non era Tolomeo che stava a cuore a San Tommaso: era il finalismo aristotelico. Ed il cozzo avvenuto fra Galileo ed i seguaci dello Stagirita aveva questo significato gravissimo. Non si trattava solo di una smentita alle esperienze ed alle osservazioni del pensatore greco: si trattava della nuova concezione *meccanicistica* dell'universo, che, avendo un suo valore relativo, voleva soppiantare l'antica visione teleologica del reale.

Giovanni Keplero rappresenta, nella stessa evoluzione del suo pensiero, lo spirito di quei tempi.

I suoi studî di filosofia, di matematica e di astronomia lo indussero a tentare dapprima una conciliazione tra Copernico e la vecchia dottrina delle Intelligenze celesti. Separandosi nell'*Epitome Astronomiae Copernicanae* dalla teorie di Bruno intorno agli infiniti mondi, e assumendo la sfera delle stelle fisse come limite dell'universo, egli tenne sempre fermo a due punti nella sua vita: Dio ed i rapporti matematici nell'universo. Ciò in cui cambiò parere, fu l'animismo: poichè, mentre nel *Mysterium cosmographicum* faceva guidare i pianeti dagli

Spiriti e poneva nel Sole l'anima del mondo, più tardi con la trattazione intorno a Marte, sostituì a quelle anime le *verae causae*, ossia le « forze fisiche ».

Del resto, in tutte le sue opere, *Dio* è il punto centrale della sua speculazione, tanto che nel *Mysterium cosmographicum* considerava il mondo tutto come un'immagine della Trinità; ed in relazione a Dio concepiva i rapporti quantitativi dell'universo, la *simplicitas* e la *ordinata regularitas* della natura. Non solo per lui « ubi materia, ibi geometria »; ma dove c'è la geometria, là c'è l'ordine, c'è l'immagine ed il vestigio di Dio.

Per lo scopo che questo volume si propone, sarebbe superfluo insistere su una simile posizione di Keplero: un altro scienziato, ed in una forma ben più decisa — e perciò meglio adatta alla discussione del significato filosofico della nuova corrente — s'impose all'attenzione comune: Galileo Galilei, che, — come giustamente dice l'Höffding — fece il passo decisivo, per cui la scienza naturale fu costituita a scienza indipendente e definitivamente fissò l'ideale di ogni ricerca scientifica.

Nulla dico della copiosissima bibliografia, anche recente, intorno a Galileo. Son noti i lavori di Antonio Favaro e la splendida edizione nazionale in 20 volumi, da lui curata, degli scritti di Galileo, così importanti anche per i documenti del processo galileiano, esistenti nell'Archivio del S. Ufficio e nell'Archivio segreto del Vaticano, per la prima volta integralmente pubblicati. Una raccolta di pensieri filosofici di Galileo, fatta con squisita finezza e coll'intelligente preoccupazione di « formare una specie di operetta quasi organica » è quella di Giovanni Papini: *Il pensiero di Galileo Galilei*. Anche Vito Fazio-Allmayer, in appendice al suo volume su *Galileo Galilei* ha una « breve antologia galileiana ».

È inutile che io citi per ora altre opere, o che mi diffonda sui diversi giudizî intorno a Galileo. Per Roberto Ardigò, egli è un positivista; per Vito Fazio-Allmayer, è un amalgama del mondo antico e del mondo nuovo; per E. Kant è un precursore della sua *Critica della Ragion Pura*. Kant, infatti, nella prefazione alla seconda edizione di quella sua opera, scriveva: « Quando Galilei fece rotolare le palle su un piano inclinato con un peso da lui scelto..... fu una rivelazione luminosa per tutti gli investigatori della natura. Essi compresero che la ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo i

proprî disegni, e che, con principî dei suoi giudizî secondo leggi immutabili, deve essa entrare innanzi e costringere la natura a rispondere alle sue domande».

Fra queste valutazioni discordanti, cerchiamo di esporre il pensiero galileiano in ciò che può interessare la filosofia.

***

Moltissime tesi, che nei capitoli precedenti abbiamo esposto come elementi dello scetticismo della Rinascenza, si ritrovano in Galileo. Ma come là non c'era di scettico altro che il nome ed in realtà si esprimeva l'esigenza d'un nuovo sapere, così anche le negazioni galileiane non debbono essere riguardate nel loro momento distruttore, ma occorre integrarle col momento costruttivo del sistema.

Galileo è un nemico feroce dell'autoritarismo e degli Aristotelici degeneri. «Quanto alla semplice autorità degli antichi e moderni filosofi e matematici, — proclama nella sua opera *Delle macchie solari* — dico che non ha vigore alcuno in stabilire scienza di veruna conclusione naturale, ed il più che possa operare è l'indurre opinione e inclinazione al creder più questa che quella cosa». Anzi, soggiunge ne *I due massimi sistemi del mondo:* «chi dubita che la nuova introduzione, del voler che gl'intelletti creati liberi da Dio si facciano schiavi della altrui volontà, non sia per partorire scandoli gravissimi? E che il volere che altri neghi i proprii sensi e gli posponga all'arbitrio di altri e che l'ammettere che persone ignorantissime d'una scienza o arte abbiano ad esser giudici sopra gl'intelligenti, e per l'autorità concedutagli sian potenti a volgergli a modo loro? Queste sono le novità potenti a rovinar le repubbliche e sovvertire gli stati». Aristotele – così ammonisce Galileo in una *Lettera a Francesco Ingoli in risposta alla «Disputatio de Situ et Quiete terrae»* – «fu un uomo, vedde con gli occhi, ascoltò con gli orecchi, discorse col cervello. Io son uomo, veggo con gli occhi, e assai più che non vedde lui: quanto al discorrere, credo che discorresse intorno a più cose di me; ma se più o meglio di me, intorno a quelle che abbiamo discorso ambeduc, lo mostreranno le nostre ragioni, e non le nostre autorità».

«Quante proposizioni — continua — ho io notate in Aristo-

tele (intendendo sempre nella filosofia naturale), che son non pur false, ma false in maniera, che la sua diametralmente contraria è vera!». Nè ciò deve meravigliare, ha cura di avvertire nel *Discorso delle Comete*, poichè «il tempo è padre della verità, madre la nostra mente»; gli antichi siamo noi: «Il dire che l'opinioni più antiche e inveterate sieno le migliori, è improbabile, perchè, sì come d'un uomo particolare l'ultime determinazioni par che sieno le più prudenti, e che con gli anni cresca il giudizio, così della università degli uomini, par ragionevole, le ultime determinazioni sien le più vere». E ripetutamente nei suoi scritti, specie nei dialoghi su *I due massimi sistemi del mondo*, Galileo insiste che se gli antichi fossero presenti alle nostre esperienze, confesserebbero d'essersi ingannati e che «i puntuali mantenitori d'ogni detto d'Aristotile» son di gran pregiudizio «alla reputazione ed al credito di quello». «Avete voi forse dubbio che quando Aristotile vedesse le novità scoperte in cielo, e' non fusse per mutar opinione e per emendar i suoi libri e per accostarsi alle più sensate dottrine, discacciando da sè quei così poveretti di cervello che troppo pusillanimamente s'inducono a voler sostenere ogni suo detto, senza intendere che quando Aristotile fusse tale quale essi se lo figurano, sarebbe un cervello indocile, una mente ostinata, un animo pieno di barbarie, un voler tirannico, che, reputando tutti gli altri come pecore stolide, volesse che i suoi decreti fussero anteposti ai sensi, alle esperienze, alla natura stessa? Sono i suoi seguaci che hanno dato l'autorità ad Aristotile, e non esso che se la sia usurpata o presa». E la frusta di Galileo si alza contro simili adoratori dello Stagirita: egli racconta episodî esilaranti intorno alla loro cocciutaggine beota, intorno al loro metodo di servirsi capricciosamente «dei testi di Aristotile in quella guisa che un nocchiero di un medesimo vento si serve per andar con una nave verso qualsivoglia parte»: «essi, come reverentissimi ed umilissimi mancipii d'Aristotile, negherebbero tutte l'esperienze e tutte l'osservazioni del mondo, e recuserebbero anco di vederle, per non le avere a confessare, e direbbero che il mondo sta come scrisse Aristotile e non come vuol la natura; perchè, toltogli l'appoggio di quell'autorità, con che vorreste che comparissero in campo?»

***

Scettico di fronte all'autorità di Aristotele, Galileo non lo è meno dinnanzi ad « ogni atto speculativo » che voglia « tentar di penetrare l'essenza vera ed intrinseca delle sustanze naturali », dinnanzi alla « logica », ossia dinnanzi ad ogni e qualsiasi forma di metafisica.

Nelle pagine su *Le Nuove Scienze* leggiamo, « che la logica, benchè strumento prestantissimo per regolare il nostro discorso, non arriva, quanto al destar la mente all'invenzione, all'acutezza della geometria.... A me pare che la logica insegna a conoscere se i discorsi e le dimostrazioni già fatte e trovate procedano concludentemente; ma che ella insegni a trovare i discorsi e le dimostrazioni concludenti, ciò veramente non credo io ». E nell'altro lavoro *Delle Macchie Solari* dice: « Il tentar l'essenza, l'ho per impresa non meno impossibile e per fatica non men vana nelle prossime sustanze elementari che nelle remotissime e celesti: e a me pare essere egualmente ignaro della sustanza della Terra che della Luna, delle nubi elementari che delle macchie del Sole; nè veggo che nell'intender questa sustanze vicine aviamo altro vantaggio che la copia de' particolari, ma tutti egualmente ignoti, per i quali andiamo vagando, trapassando con pochissimo o niuno acquisto dall'uno all'altro. E se, domandando io qual sia la sustanza delle nugole, mi sarà detto che è un vapore umido, io di nuovo desidererò sapere che cosa sia il vapore; mi sarà per avventura insegnato, esser acqua, per virtù del caldo attenuata, ed in quello resoluta; ma io, egualmente dubbioso di ciò che sia l'acqua, ricercandolo, intenderò finalmente, esser quel corpo fluido che scorre per i fiumi e che noi continuamente maneggiamo e trattiamo: ma tal notizia dell'acqua è solamente più vicina e dependente da più sensi, ma non più intrinseca di quella che io avevo per avanti delle nugole. E nell'istesso modo non più intendo della vera essenza della Terra o del fuoco, che della Luna o del Sole: e questa è quella cognizione che ci vien riservata da intendersi nello stato di beatitudine, e non prima ». Come vedremo, l'unica scienza possibile per Galileo è quella dei fenomeni; ed egli, infatti, soggiunge: « Se vorremo fermarci nell'apprensione di alcune affezioni non mi par che

sia da desperar di poter conseguirle anco nei corpi lontanissimi da noi, non meno che nei prossimi, anzi taluna per avventura più esattamente in quelli che in questi».

Ma anche queste «affezioni» delle «sustanze naturali» non ci vengono date con le fantasie degli alchimisti, che Galileo deride di cuore; e neppure in modo assoluto dai sensi. I sensi tante volte c'ingannano, nota egli nel *Saggiatore:* «Io confesso di non aver la facoltà distintiva tanto perfetta, ma d'esser come quella scimia che crede fermamente veder nello specchio un'altra bertuccia, nè prima conosce il suo errore, che quattro o sei volte non sia corsa dietro allo specchio per prenderla». «In oltre, qual corpo posto in gran lontananza, venendo tocco dal Sole, non apparirà una stella, massime se sarà tanto alto che si possa veder di notte, come si veggon l'altre stelle? E chi distinguerebbe la Luna, veduta di giorno, da una nuvola tocca dal sole, se non fusse la diversità della figura e dell'apparente grandezza? Niuno sicuramente». E non si può dubitare che «il fulgore ascitizio delle stelle non è realmente intorno alle stelle, ma è nel nostro occhio; sì che dalla stella vien la sola sua specie, nuda e terminatissima».... «Le nubilose, ed anco tutta la Via Lattea, in cielo non son niente, ma sono una pura affezione dell'occhio nostro, sì che per quelli che fossero di vista sì acuta che potesser distinguere quelle minutissime stelle, le nubilose e la Via Lattea non sarebbono in cielo».

A proposito, anzi, dei sensi, Galileo in modo esplicito enunciava nel *Saggiatore* il principio della soggettività delle qualità secondarie dei corpi: «Per tanto io dico che ben sento tirarmi dalla necessità, subito che concepisco una materia o sostanza corporea a concepire insieme ch'ella è terminata e figurata di questa o di quella figura, ch'ella in relazione ad altre è grande o piccola, ch'ella è in questo o quel luogo, in questo o quel tempo, ch'ella si muove o sta ferma, ch'ella tocca o non tocca un altro corpo, ch'ella è una, poche o molte, nè per veruna immaginazione posso separarla da queste condizioni: ma che ella debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza alla mente di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata: anzi, se i sensi non ci fussero scorta, forse il discorso o l'immaginazione per se stessa non v'arriverebbe già mai. Per lo che vo io pensando che questi sapori, odori, colori

etc., per la parte del suggetto nel quale ci par che risegganо, non sieno altri che puri nomi»; e perciò «che ne' corpi esterni, per eccitare in noi i sapori, gli odori e i suoni, si richiegga altro che grandezze, figure, moltitudini e movimenti tardi o veloci, io non lo credo; e stimo che, tolti via gli orecchi le lingue e i nasi, restino bene le figure i numeri e i moti, ma non già gli odori nè i sapori, nè i suoni, li quali fuor dell'animal vivente non credo che sieno altro che nomi, come a punto altro che nome non è il solletico e la titillazione, rimosse l'ascelle e la pelle intorno al naso».

In conclusione: non il principio d'autorità, non la ragione filosofica, non la fiducia assoluta nel senso, ma al contrario abbiamo in Galileo la confessione della impotenza della cognizione nostra di fronte alla realtà naturale: «Io dubito — osserva — che 'l voler noi misurare il tutto con la scarsa misura nostra, ci faccia incorrere in strane fantasie». E aggiunge: «Estrema temerità mi è parsa sempre quella di coloro che voglion far la capacità umana misura di quanto possa e sappia operar la natura, dove che all'incontro, e' non è effetto alcuno in natura, per minimo che e' sia, all'intera cognizion del quale possano arrivare i più specolativi ingegni».

Galileo, insomma, si proclama ignorante e spesso — narra il suo discepolo e biografo Viviani — diceva: «Questa è una di quelle tante e tante cose ch'io non so» o «che so di non sapere»; e parla degli «infiniti abissi della scienza naturale». «Non sapete voi — esclama — che è ancora indeciso (credo che sarà sempre tra le scienze umane) se l'universo sia finito o pure infinito?».

Certo, la sua ignoranza egli la preferisce alla pretesa sapienza ed alla «felicità grande» di chi crede «d'intendere e di sapere tutte le cose». «Questa così vana presunzione d'intendere il tutto non può aver principio da altro che dal non avere inteso mai nulla», scrive col suo abituale sorriso ironico. L'ignoranza e l'apparente scetticismo galileiano conducono non già al dubbio inoperoso, ma alle ricerche di coloro, che, «vedendosi non saper nè anco una ben minimissima particella dello scibile, s'ammazzano con le vigilie, con le contemplazioni, e si macerano intorno a esperienze ed osservazioni».

***

Esperienze ed osservazioni: ecco il programma di Galileo, che merita di essere commentato. L'uomo per lui non è il centro della realtà, il fine ultimo di essa; e per superare il suo scetticismo e l'ignoranza, l'uomo deve andare alle cose, alla natura. «Noi — scrive Galileo al Cesi — non doviamo desiderare che la natura si accomodi a quello che parrebbe meglio disposto et ordinato a noi, ma conviene che noi accomodiamo l'intelletto nostro a quello che ella ha fatto, sicuri tale esser l'ottimo et non altro». Le parole e le idee non creano le cose e bisogna star ben attenti a non aver fiducia nella sottigliezza dell'ingegno o nella prontezza del dire: «nelle scienze naturali — avverte nei dialoghi su *I due massimi sistemi del mondo* — le conclusioni delle quali son vere e necessarie nè vi ha che far nulla l'arbitrio umano, bisogna guardarsi di non si porre in difesa del falso, perchè mille Demosteni e mille Aristoteli resterebbero a piede contro ad ogni mediocre ingegno che abbia avuto ventura di apprendersi al vero». Ed in una importantissima lettera a Piero Dini, egli si rifiuta di ammettere la dipendenza delle cose dal pensiero: «Parrebbemi arditezza, per non dir temerità, la mia, se dentro agl'angusti confini del mio intendere volessi circuscrivere l'intendere e l'operare della natura.... Veramente parmi che saria cosa ridicola il credere, che allora comincino ad essere le cose della natura, quando noi cominciamo a scoprirle et intenderle. Ma quando pure l'intender degl'uomini dovesse esser cagione della esistenza delle cose, bisognerebbe, o che le medesime cose fussero et insieme non fussero (fussero, per quelli che le intendono; e non fussero per quelli che non l'intendono), o vero che l'intender di pochi, et anco di un solo, bastasse per farle essere: et in questo secondo et meno esorbitante caso, basterà che un solo intenda la proprietà dei Pianeti Medicei per fargli essere in cielo, et che gl'altri per hora si contentino del vedergli solamente».

Non è la natura che dipende dall'uomo, ma dev'essere la nostra conoscenza che deve rispecchiare la natura. E per fare questo, non bisogna discorrere di «simpatia» e di «antipatia» fra le cose, prestando alla natura i nostri sentimenti. È «una delle maggiori arroganze, anzi pazzie che introdur si possano,

il dire: — Perch'io non so a quel che mi serva Giove o Saturno, adunque questi sono superflui, anzi non sono in natura —; mentre che, oh stoltissimo uomo, io non so nè anco a quel che mi servono le arterie, le cartilagini, la milza o il fele, anzi nè saprei d'avere il fele, la milza o i reni, se in molti cadaveri tagliati non mi fussero mostrati, ed allora solamente potrei intender quello che operi in me la milza, quando ella mi fusse levata ».

Se vogliamo la verità, è indispensabile « volgersi al gran libro della natura, che è 'l proprio oggetto della filosofia »; bisogna leggere, contemplare, studiare « questo grandissimo libro, che essa natura continuamente tiene aperto innanzi a quelli che hanno occhi nella fronte e nel cervello ».

Innanzi tutto, occorre « determinar precisamente tutti i particolari, che è il vero intender le cose », dice Galileo nel suo volume *Delle cose che stanno in su l'acqua o che in quella si muovono*. I particolari: ecco ciò che importa, e l'*esperienza* di essi. « È sciocchezza il cercar filosofia che ci mostri la verità di un effetto meglio che l'esperienza e gli occhi nostri ». E in una lettera a F. Liceti insiste: « Tra le sicure maniere per conseguire la verità è l'anteporre l'esperienze a qualsivoglia discorso, essendo noi sicuri che in esso, almanco copertamente, sarà contenuta la fallacia, non sendo possibile che una sensata esperienza sia contraria al vero: e questo è pure precetto stimatissimo da Aristotile e di gran lunga anteposto al valore e alla forza dell'autorità di tutti gli uomini del mondo ». « Nec poëtis nec philosophis credo, dum experientia est in contrarium », proclama nel suo scritto *Lotharii Sarsi Sigensani Libra astronomica ac philosophica*. E mille volte ripete: « Una sola esperienza o concludente dimostrazione che si avesse in contrario basta a batter in terra centomila argomenti probabili »; solo « dove manca la sensata osservazione si deve supplir col discorso ».

Il discorso per Galileo consiste nell'applicazione del principio di causa, come specialmente inculca nelle *Nuove Scienze*. « Causa è quella la quale posta séguita l'effetto; e rimossa si rimuove l'effetto ». E poichè è chiaro che « una sola ha da esser la vera e primaria causa degli effetti che son del medesimo genere », ed « è necessario che di nuovo effetto, nuova sia la causa »; e siccome anche « la cognizione degli effetti è quella

che ci conduce all'investigazione e ritrovamento delle cause», ne risulta la possibilità e l'utilità dell'*induzione*. È per questo motivo che «la cognizione d'un solo effetto acquistata per le sue cause ci apre l'intelletto a intendere ed assicurarci d'altri effetti senza bisogno di ricorrere alle esperienze».

Non basta. Per interpretare il gran libro della natura, Galileo ricorre all'*esperimento*, nel quale — lo si noti bene contro Kant — non si tratta di *costruire* le condizioni di esso; non è la ragione che «vede solo ciò che lei stessa produce secondo i proprî disegni»; ma si tratta di ricercare e di *seguire* le condizioni poste dalla natura. Questo mi pare sia un'idea che sprizza da ogni riga del Galileo, nonostante che non ci abbia dato una teoria dell'esperimento. «Egli — come rileva il Papini — è stato uno di quelli che ha esperimentato di più e con più cura e con maggiori effetti, ma inutilmente si cercherebbero nelle sue pagine le lunghe chiacchierate teoriche di Francesco Bacone». Da quanto dice, però, appare che «le condizioni sono sempre per lui un dato, non mai un atto dello spirito». Osservazione, discorso, e induzione, esperimento sono mezzi per imparare «a intender la lingua» del libro della natura, «e conoscer i caratteri ne' quali è scritto». I quali caratteri, «diversi da quelli del nostro alfabeto», — avverte nel *Saggiatore* — «son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto».

La natura, dunque, è scritta in termini matematici; e la sua realtà non ci è offerta dalle *qualità* che percepiamo — poichè «rimosso l'animale», sarebbero «levate ed annichilate tutte queste qualità»: ma consiste nella figura, nella grandezza, nel movimento, nel rapporto, nella *quantità*. Come dimostra Th. Martin nel suo volume *Galilée: les droits de la science et la méthode des sciences physiques*, Galileo non ha creduto che bastassero gli occhi a decifrare il libro dell'universo. Il suo sistema consiste nel considerare la natura scritta a caratteri matematici; il suo metodo, perciò, esige che, per mezzo della misura esatta della quantità, si riassumano tutti i risultati dell'osservazione in formule, che a lor volta divengono elementi diretti di un ragionamento positivo. Gli altri ragionamenti — condotti in base alla distinzione dei corpi in *leggeri* e in *pesanti*, alla quintessenza, alle Intelligenze, alle sostanze, e via dicendo — non

avevano per lui significato. La fisica e la matematica prendevano il posto della metafisica; la natura gli appariva «ordinatissima» («l'ordine del mondo è un solo, nè mai è stato altrimenti»); e «quanto al miracolo» diceva: «ricorriamovi parimente dopo che avremo sentito i discorsi contenuti dentro ai termini naturali; se ben, per dire il mio senso, a me si rappresentano miracolose tutte l'opere della natura e di Dio»; si spiegava anche il fatto che «la natura opera molto col poco e che tutte le sue operazioni sono in pari grado meravigliose»; e questo ordine geometrico mirabile, che lo entusiasmava, gli pareva cantasse la sapienza e la potenza del Creatore.

Le negazioni in tal modo vengono superate. La nostra conoscenza — dice Galileo nel dialogo su *I due massimi sistemi* — con la matematica (che per lui non è scienza astratta, ma è la stessa realtà naturale) conquista l'assolutezza; ed egli non esita a comparare il nostro intendere all'intendere di Dio: «L'intendere si può pigliare in due modi, cioè *intensive* o vero *extensive*; e che *extensive*, cioè quanto alla moltitudine degli intelligibili, che sono infiniti, l'intender umano è come nullo, quando bene egli intendesse mille proposizioni, perchè mille rispetto all'infinità è come un zero: ma pigliando l'intendere *intensive*, in quanto cotal termine importa intensivamente, cioè perfettamente, alcuna proposizione, dico che l'intelletto umano ne intende alcune così perfettamente, e ne ha così assoluta certezza, quanto se n'abbia l'istessa natura; e tali sono le scienze matematiche pure, cioè la geometria e l'aritmetica, delle quali l'intelletto divino ne sa bene infinite proposizioni di più, perchè le sa tutte, ma di quelle poche intese dall'intelletto umano credo che la cognizione agguagli la divina nella certezza obiettiva, poichè arriva a comprenderne la necessità, sopra la quale non par che possa esser sicurezza maggiore». «Vi concederò bene — egli aggiunge — che il modo col quale Iddio conosce le infinite proposizioni, delle quali noi conosciamo alcune poche, è sommamente più eccellente del nostro, il quale procede con discorsi e con passaggi di conclusione in conclusione, dove il Suo è di semplice intuito»: poichè i «passaggi che l'intelletto nostro fa con moto di passo in passo, l'intelletto divino, a guisa di luce, trascorre in un istante, che è l'istesso che dire, gli ha sempre tutti presenti»; tuttavia «quanto alla verità di che ci danno cognizione le dimostrazioni matematiche ella è l'istessa che conosce la sapienza divina».

Tali sono i criterî con cui Galileo guarda la storia della filosofia. « Che i Pittagorici — egli dice — avessero in somma stima la scienza dei numeri, e che Platone stesso ammirasse l'intelletto umano e lo stimasse partecipe di divinità solo per l'intender egli la natura de' numeri, io benissimo lo so ». Per questo si professa « in molte opinioni filosofo pitagorigo »; esagera il matematismo di Platone e attribuisce a quest'ultimo la teoria che l'intelletto umano è partecipe della divinità « solo per l'intendere ch'egli fa la natura dei numeri »; si vanta di essere il vero peripatetico, e « di osservare più i peripatetici, o per meglio dire, aristotelici insegnamenti, che molti altri li quali indegnamente mi spacciano per avverso alla buona peripatetica filosofia », poichè anche Aristotele lodava l'esperienza e voleva si partisse da essa per ben discorrere ed argomentare; sopratutto, poi, « nell'ingegno Archimede dicea aver superato tutto, e chiamavalo il suo maestro ».

Tale è la vera filosofia, che coglie la realtà, e la domina, e dà origine a quella grandezza dell'uomo, che nel dialogo su *I Massimi Sistemi* Galileo magnifica con un inno commosso. Questo è il sapere coltivato, purtroppo, da pochi, perchè di buoni filosofi non si trovano « le squadre intere dentro ogni ricinto di mura », volando essi « come le aquile, e non come gli storni ». « Infinita è la turba degli sciocchi, cioè di quelli che non sanno nulla; assai son quelli che sanno pochissimo di filosofia, pochi son quelli che ne sanno qualche piccola cosetta, pochissimi quelli che ne sanno qualche particella: un solo Dio è quello che la sa tutta », in quanto Egli solo conosce i rapporti matematici della realtà.

In questa concezione, Dio è « l'Artefice onnipotente » ed il libro della natura è creato e scritto da lui. La *quantità* non spiega se stessa; e tutto a Galileo parla di Dio. « La gloria e la grandezza del sommo Iddio mirabilmente si scorge in tutte le sue fatture, e divinamente si legge nell'aperto libro del cielo ». Se poi si considera cos'è « un uomo fatto dalla natura, composto di tante membra esterne ed interne, dei tanti muscoli, tendini, nervi, ossa », « dei sensi, delle potenze dell'anima e finalmente dell'intendere », se si osserva « quante e quante meravigliose cose hanno intese ed investigate ed operate gli

uomini », bisogna esclamare: « Purtroppo chiaramente conosco io ed intendo, esser la mente umana opera di Dio, e delle più eccellenti ».

Non è lecito dubitare della sincera fede religiosa di Galileo; egli crede in Dio e per lui — il suo contegno stesso durante i famosi processi del 1616 e del 1632 lo provano — « la Chiesa è ancora la depositaria della verità », come si esprime Vito Fazio-Allmayer.

Nella lettera memoranda al benedettino P. Castelli, ed in altri passi dei suoi scritti, Galileo insegna che Dio ha creato il mondo e ci ha dato la Sacra Scrittura: « il mondo dunque son *le opere*, e la Scrittura son *le parole* del medesimo Dio ». È « manifesto che due verità non posson mai contrariarsi »; anzi Scrittura e scienza non possono neppure venire in conflitto. Le Sacre Lettere, infatti, avendo lo scopo di « persuadere principalmente agli uomini quegli articoli e proposizioni, che, superan ogni umano discorso, non potevano per altra scienza nè per altro mezzo farcisi credibili, che per la bocca dell'istesso Spirito Santo »; e la teologia, « occupandosi nell'altissime contemplazioni divine », « non discende alle più basse e umili speculazioni delle inferiori scienze » e non le « cura, come non concernenti alla beatitudine ». Contro le verità religiose, quindi, « non c'è pericolo alcuno che possa insorgere una dottrina valida ed efficace »; la cognizione della natura, meccanicamente concepita e determinata secondo rapporti quantitativi, nulla ha a che fare con la Bibbia. Che se in questa vi sono delle frasi, che sono in contrasto agli insegnamenti della scienza, bisogna ricordarsi che non bisogna fermarsi sempre sul puro senso litterale (della Bibbia), perchè così v'apparirebbero non solo diverse contradizioni, ma gravi eresie e bestemmie ancora; poichè sarebbe necessario dare a Iddio e piedi et man e ochi, e non meno affetti corporei et humani ». La Scrittura vuol « accomodarsi all'incapacità del numeroso volgo » e perciò « quando sia vero che il moto sia della terra e la quiete del sole, nissun detrimento patisce la Scrittura, la quale dice quello che apparisce alla moltitudine popolare ». Non si deve studiare astronomia con le indicazioni di « Moisè », che certo non ha « hauto pensiero di persuader al popolo le disposizioni e i movimenti de' corpi celesti ». Nelle scienze, adoperiamo piuttosto i sensi, il discorso e l'intelletto, dei quali Dio ci ha dotati.

Perchè mai i teologi romani rifiutarono una simile posizione? Escludevano essi la possibilità d'una dimostrazione certa del sistema copernicano?

No. Lo stesso Card. Bellarmino nella sua lettera al frate carmelitano Foscarini scriveva: « Dico che quando ci fusse vera dimostrazione che il Sole stia nel centro del mondo e la Terra nel terzo cielo, e che il Sole non circonda la Terra, ma la Terra circonda il Sole, allora bisogneria annar con molta considerazione in esplicare le Scritture che paiono contrarie, e più tosto dire che non l'intendiamo, che dire che sia falso quello che si dimostra. Ma io non crederò che ci sia tal dimostrazione, fin che non mi sia mostrata; nè è l'istesso dimostrare che supposto ch'il Sole stia nel centro e la Terra nel cielo, si salvino le apparenze, e dimostrare che in verità il Sole stia nel centro e la Terra nel cielo: perchè la prima dimostrazione credo che ci possa essere, ma della seconda ho grandissimo dubbio e in caso di dubbio non si dee lasciare la Scrittura Santa, esposta da' Santi Padri ».

La *scienza* d'allora, — e l'*interpretazione scritturale* allora diffusa (e che altro non era se non un'applicazione di tesi scientifiche alla Bibbia) — congiuravano a spingere i teologi contro Galileo. A Roma si son trovate di fronte una mentalità filosofica ed una mentalità scientifica; la concezione finalistica, ma astrattistica, dell'universo, e la concezione meccanica. Quest'ultima sentiva dei problemi che l'altra non sospettava neppure, e cercava una nuova interpretazione di alcuni passi biblici che l'altra non poteva ritenere giustificata. La questione teologica era, quindi, un frutto d'un diverso atteggiamento filosofico. E si ebbe come conclusione la famosa sentenza:

« Che il sole sia centro del mondo et imobile, di moto locale, è propositione assurda e falsa in filosofia, e formalmente heretica, per essere espressamente contraria alla Sacra Scrittura;

« che la terra non sia centro del mondo nè mobile, ma che si muova etiandio di moto diurno, è parimenti assurda e falsa nella filosofia, e considerata in teologia *ad minus erronea in fide* ».

Se si esamina la ricca letteratura di questi ultimi decenni intorno a Galileo, anche nel campo cattolico — dai volumi del Grisar, del Funk, del Sortais e del Maiocchi, ai saggi del Vacandard e di Agostino Gemelli, — ci si accorge subito come

a ragione gli studiosi seri non riguardano più il processo galileiano come un conflitto della fede contro la scienza in difesa dell'ignoranza (tra l'altro, i giudici di Galileo avevano una errata ed illimitata confidenza proprio nella scienza del loro tempo); ed oggi non si fa nemmeno più questione dell'infallibilità del Papa, per nulla affatto colpita da un errore dei suoi Tribunali. La condanna di Galileo e la sua ritrattazione costituiscono un episodio, doloroso in sè ed anche istruttivo, ma dal quale non scendono le conseguenze che un vieto anticlericalismo amava dedurre. Le vicende di quei due processi, se non ci si ferma alla superficie, attraverso al dramma d'una coscienza, riassumono piuttosto il momento storico che si stava attraversando, come brevemente indicheremo.

***

Galileo Galilei nelle sue teorie e nella sua attività di studioso rappresenta splendidamente l'orientamento di quel tempo verso la concretezza scientifica.

Non possiede un temperamento filosofico; e già nel monastero di Santa Maria di Vallombrosa, egli, giovane, piuttosto che coltivare la logica e la dialettica, preferisce sonare il liuto e perfezionarsi nel disegno. A 19 anni soltanto, (utilizzo qui una bella prefazione di G. Gentile ai *Frammenti e lettere di G. Galilei*) nel 1583, mentre studia medicina e si diletta di combattere gli aristotelici, scopre la legge dell'isocronismo delle oscillazioni del pendolo, alla vista della lampada nella Primaziale di Pisa. Subito si volge allo studio della geometria e della meccanica; a 22 anni dimostra alcuni teoremi intorno al centro di gravità dei solidi, medita Archimede ed escogita « un nuovo modo esattissimo di poter scoprire il furto di quell'orefice nella corona d'oro di Jerone », inventando la bilancetta; nel '90 inventa la cicloide; indica l'errore di Aristotele nella dottrina sulla velocità della caduta dei gravi; insegna matematica a Pisa ed a Padova e con le sue scoperte fa sì che dotti, principi e Stati guardino a lui come a centro del movimento scientifico. Scrive un trattato di fortificazioni; inventa una macchina da alzar acqua; perfeziona il compasso geometrico e militare; approfondisce il problema dell'armatura della cala-

mita; fa le prime esperienze che condurranno all'invenzione del termometro; nega l'inalterabilità del cielo; nel 1604 osserva per la prima volta la nuova stella del Serpentario; nel 1609, a Venezia, una semplice notizia giuntagli dall'Olanda, gli fa scoprire in poche ore il cannocchiale, che drizza subito alla Luna e gli fa scorgere, « primo fra gli uomini, la superficie ineguale, con cavità e prominenze a guisa della Terra ». Ed ecco che egli studia la Via Lattea, le nebulose; scopre i satelliti di Giove; scrive il *Sidereus nuncius* (che gli procura il plauso di Keplero e gli odî dei peripatetici); mostra la forma tricorporea di Saturno; fa le osservazioni sulle macchie del sole; difende il sistema copernicano; sostiene le polemiche di Pisa sui fenomeni della condensazione e della rarefazione e sulla causa del galleggiare; ci dà la spiegazione del flusso e del riflusso del mare, il *Discorso delle Comete*, il dialogo sopra *I due massimi sistemi del mondo*, le ricerche nel villino di Arcetri (che coi dialoghi delle *Nuove Scienze* pongono i fondamenti della moderna meccanica; e col trattato sulle *Operazioni astronomiche*, con la lettera *Sopra il candore della luna*, col carteggio con amici e scolari porta sempre nuovi contributi alla scienza). Non è forse tutta questa mirabile attività rivolta alla concretezza scientifica? Galileo — dice il Gentile — « non fu propriamente un filosofo, ma un matematico e un naturalista che, a differenza dei nostri maggiori filosofi della Rinascenza, Telesio, Bruno e Campanella, e dei più celebrati pensatori e scienziati che aprono l'età moderna, come Bacone, Descartes e Kepler, vide per la prima volta chiarissimamente, che una scienza della natura si può costituire a patto che si separi rigorosamente dalla metafisica, e si fermi nel suo proprio carattere di cognizione diretta dei fatti, che non sono da produrre, ma da considerare come già compiuti, indecifrabili nel loro intrinseco essere e prodursi e nelle loro differenze qualitative: ma soltanto, perciò, constatabili e misurabili nelle loro proporzioni quantitative ».

Questo è il significato storico di Galileo. A mio giudizio, egli non ha spostato affatto il centro della realtà dal cielo in terra, da Dio nella natura e tanto meno nell'uomo. (L'uomo, per Galileo, è grande, ma è una piccola parte dell'universo; e l'universo dipende da Dio). Il suo merito fu di aver superato e vinto l'astrattismo scientifico, sbarazzandosi del fardello di una dannosa pseudofilosofia (come egli la chiamò), e sosti-

tuendovi pendoli e telescopi, osservazioni ed esperimenti. Il suo errore fu di aver rifiutato in modo assoluto l'astrazione filosofica, che non aveva approfondito. Seppellendo il cadavere della scienza antica, volle rinchiudere nella tomba anche l'anima di Aristotele, la quale, al contrario, doveva necessariamente risorgere.

Per tale errore la stessa concretezza galileiana finiva a diventare un nuovo astrattismo. L'essenza della realtà — disprezzata a parole — era da Galileo ridotta alla quantità ed al meccanicismo; ed il suo metodo scientifico, ottimo praticamente, si traduceva in una cattiva filosofia, che non a torto Descartes giudicava come superficiale.

Galileo — scriveva Descartes in una lettera al Mersenne — «cerca esaminare le materie fisiche con le ragioni matematiche. E ciò io mi accordo pienamente con lui e trovo che non c'è altro mezzo di trovare la verità. Il suo difetto però è di fare continuamente digressioni.... Senza aver considerato le prime cause della natura egli ha solamente cercato le ragioni di alcuni effetti particolari, e così egli ha costruito senza fondamenta».

Insomma, sbagliavano i peripatetici che costruivano la scienza sperimentale col metodo filosofico; e Galileo fu un vittorioso nella sua lotta contro il loro astrattismo, per il trionfo della concretezza scientifica. Ma quando, a sua volta, volle erigere a dignità di filosofia le sue teorie, che non erano se non scienza: quando, cioè, volle far consistere la natura profonda del reale nei rapporti quantitativi, egli cadeva in un'altra forma di astrattismo. Non solo non esaminava il problema dei rapporti fra il suo *meccanicismo* naturalistico ed il finalismo, implicito nella sua dottrina di un Dio, principio e fine di tutto; non solo non scendeva neppure sul vero terreno dei massimi problemi; ma si lasciava sfuggire completamente lo *spirito* e la *storia*.

Egli ha fatto compiere un grande progresso all'umanità: ma anche la sua *scienza*, termine supremo di sviluppo delle correnti scientifiche del Rinascimento, ci dice come il vero valore di quell'epoca consista non nell'immanentismo naturalistico o panteistico, bensì in una concretezza, che non distruggeva, ma esigeva, a complemento suo, l'antica astrazione della metafisica dell'essere.

CONCLUSIONE

S'impone, alla fine di questo studio, un confronto tra *l'anima di San Tommaso* e *l'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento:* un confronto, però, che non sia un porre di fronte due epoche, per notarne le rassomiglianze e le differenze superficiali, ma consista, al contrario, nel seguire lo svolgimento del pensiero filosofico dal Medio Evo al nuovo periodo storico.

Il Medio Evo è caratterizzato da due tendenze, che occorre ben distinguere.

Da un lato, abbiamo il pieno trionfo dell'*astrazione*, della grande conquista greca, che ha immortalato il nome di Socrate, di Platone, di Aristotele.

Dall'altro lato, — come con brillante efficacia ha scritto il De Wulf, nella *Revue de Philosophie* (1912), esaminando *Les courants philosophiques du moyen âge occidentale* — « la filosofia medievale vuol tutto sapere e sistematizza ad oltranza ciò che sa ». La concretezza non è una scoperta della Rinascenza, come l'astrazione (e purtroppo anche l'astrattismo) non è una dote esclusiva dell'antichità. Anche il Medio Evo sente il bisogno del concreto. Il tempo, che promuove quelle epopee d'audacia e di ottimismo, che furono le crociate; che contempla un Dante e gli artisti creatori di cattedrali magnifiche; che con Pierre Du Bois sogna la costituzione in repubblica degli Stati Uniti d'Occidente, aspira a sintetizzare le conoscenze scientifiche di ogni natura, sin allora raggiunte. « Tutti i dati della scienza greca ed araba — prosegue il De Wulf — su la botanica, la zoologia, l'astronomia, la fisica, la chimica, la storia sacra, la storia politica, e sui filosofi antichi, vengono disposti in vaste compilazioni. Le opere di Roberto Greathead, il *De proprietatibus rerum* di Bartholomaeus Anglicus, i trattati d'erudizione d'Alberto Magno e sopratutto lo *Speculum*

Quadruplex di Vincenzo di Beauvais, costituiscono le enciclopedie del secolo XIII; ed a queste si aggiungono — maestose ed incompiute come le cattedrali d'allora — le grandi *Somme*. Guglielmo d'Auvergne, Alessandro d'Hales, Sigeri di Brabante, Enrico di Gand, S. Bonaventura, San Tommaso, Scoto sono ammaliati da questo ideale di sintesi, inspirata al programma aristotelico: *sapientis est ordinare*. Il *trivium* ed il *quadrivium* vengono coronati dagli studî superiori; e s'alza una gigantesca costruzione monumentale «a tre piani, sapientemente sovrapposti: *le scienze d'osservazione* alla base, *la filosofia* al centro, *la teologia* in alto». La concretezza non era disprezzata; tutt'altro! «Basta guardare i regolamenti della Facoltà delle arti di Parigi nel 1255, per constatare come il programma dei corsi importasse un insegnamento scientifico integrale: astronomia, botanica, fisiologia, zoologia, chimica e fisica». Tutte queste scienze, però, «avevano la loro ragion d'essere, meno in se stesse che come preparazione alla filosofia. *Nulla est scientia quae philosophia non sit aliqua pars*».

Per forza di cose, una tale sintesi, compiuta dal pensiero filosofico, — se ha rappresentato l'ideale della cultura, anelante a organizzare tutto il sapere, — implicava altresì che lo spirito del *finalismo*, dominatore della filosofia, affermasse il suo impero anche nelle scienze sperimentali, e che l'*astrazione* — ottima in metafisica — sgattaiolasse inavvertitamente anche in altri campi, la cui natura esigeva la concretezza. La teoria allegorica nell'arte, le concezioni cosmografiche, le dottrine astronomiche medievali ci ritraggono al vivo una tale degenerazione dell'astrazione nelle fantasticherie dell'*astrattismo*. E se si dovesse prendere in esame il metodo allora usato nella *storia* ed in altri rami, sempre si avrebbe la conferma di un tale fenomeno.

Il disagio prodotto da questa situazione non sarebbe difficile percepirlo in mille manifestazioni. Cos'è, in ultima analisi, il significato di un Ruggero Bacone e, da un'altra parte, delle tendenze nominalistiche, se non un grido di ribellione contro l'astrattismo?

L'Umanesimo ed il Rinascimento hanno avuto un senso vivissimo, profondissimo, acutissimo d'un tale errore. Contro l'astrattismo — come dimostrammo nei vari capitoli di questo volume — viene innalzata la bandiera della concretezza. Lo

studio psicologico dell'uomo nella sua ricca complessità; l'arte, che non è l'universale astratto, ma è l'individuale, è la bellezza concreta, è l'armonia, è la cosa con la sua anima che palpita e che freme; gli antichi codici, l'antica coltura, l'antica storia; la verità effettuale in politica; l'interiorità religiosa; l'universale nel particolare in filosofia; la natura esplorata, soggiogata e dominata, oggetto d'aspirazione nelle scoperte di Colombo, nei tentativi della magia, nelle indagini dell'astrologia e finalmente nel metodo scientifico nuovo, basato sull'esperimento e sull'esperienza elaborata quantitativamente e non più qualitativamente; ogni manifestazione, insomma, di pensiero e di vita presenta questa fisionomia, vibra di questa anima della concretezza. Anche l'antiaristotelismo, anche lo scetticismo della Rinascenza ha un identico carattere: si deride il passato e si è scettici della scienza antica, perchè si aspira alle cose, al concreto: nessuno è meno scettico dei pretesi scettici del Rinascimento.

Non era l'*uomo* — come vorrebbero gli idealisti — nè la *natura* — come pretendono i positivisti, che, spostando il punto centrale dal quale si era guardato nel Medio Evo alla realtà ed alla storia, detronizzassero il *Trascendente*, per prenderne il posto. E neppure io direi col Pastor che *due anime* agitassero la Rinascenza: un'anima pagana, tendenzialmente immanentista, ed un'anima cristiana. Ognuna di queste tre tesi ha qualcosa di vero, ma ritrae *solo* un lato di quell'epoca straordinariamente ricca e non ci dà lo spirito che l'ha vivificata.

È innegabile, infatti, che la considerazione dell'*uomo* e l'importanza dell'individuo assumono allora un colorito d'una tale intensità, che mai si era dapprima verificato. È incontestabile che la *natura* diventa per molti l'oggetto principale delle investigazioni e delle aspirazioni. È del pari certo che, accanto ad una morale paganeggiante ed a teorie orientate verso la negazione del soprannaturale e della divinità, si affermasse una corrente, tutt'altro che di vecchi incartapecoriti e di microcefali, schiettamente cattolica. Si può forse dimenticare l'*anima cattolica* di un Cristoforo Colombo, mosso e sostenuto nella sua impresa (lo riconoscono anche C. De Lollis ed E. Janni nelle monografie dedicate al grande Genovese), da uno stato d'animo misticamente religioso e dall'intima persuasione di essere, come dice il suo nome, «il portatore di Cristo»? E si possono forse

sul serio scoprire tendenze immanentistiche in un Vittorino da Feltre, in un Nicolò V, in un Vegio, in un Guarino, in un Bruni, in un Traversari, in un Barbaro, in un Niccolò Niccoli, in un Vespasiano da Bisticci, ed in molti filosofi, che abbiamo pazientemente esaminato? La volontà decisa, oggi prevalente, di comprimere negli schemi d'un immanentismo, idealistico o positivistico, anche le coscienze più squisitamente religiose (tanto che io ormai non mi meraviglierei più, se dovessi veder trattato in simil guisa anche il grande S. Ignazio di Lojola ed il suo immortale libretto degli *Esercizi Spirituali*), non è altro se non una forma di astrattismo, contraria allo spirito stesso della Rinascenza.

Le tre principali interpretazioni, adunque, oggi in voga, hanno una parte di verità: ma siccome si tratta d'una verità parziale, esse paiono escludersi a vicenda.

L'interpretazione nostra — pur ammettendo che nell'Umanesimo e nel Rinascimento vi sono in alcuni individui tendenze immanentistiche verso l'uomo o verso la natura ed in molti altri una tendenza spiccata verso Dio — non vede in questi fenomeni *diversi* il principio dell'*unità*, ma ripone quest'ultimo nell'anelito verso una concretezza, che, in sè riguardata, non esclude nè l'antica astrazione, nè il Trascendente, ma è soltanto correzione del vecchio astrattismo. Ed allora tutto è spiegato, persino la fisionomia dei credenti e dei santi di questa epoca: poichè un Colombo non vi diventa eremita per servire il suo Dio, ma fu esploratore; il *pensiero di S. Bernardino da Siena*, così felicemente rivissuto in un recente volume di M. Sticco, ha il colore del tempo, tanto che tutte le prediche del Santo si riducono all'*analisi psicologica* delle passioni umane; S. Filippo Neri spinge il suo Baronio a scrivere gli *Annali* ed il Palestrina a coltivare la musica; le manchevolezze stesse di Papi e di uomini di Chiesa, — che, come giustamente avverte G. Marchetti Ferrante nelle sue *Rievocazioni del Rinascimento*, nulla dicono contro la purezza del Cristianesimo, in quanto i peccati di creature mortali non possono certo scalfire le basi granitiche della Fede, — sono comprese nel loro valore storico, non men degli errori e delle colpe degli altri rappresentanti maggiori del tempo. Dal male stesso la Provvidenza trae il bene: le esagerazioni nell'affermazione dell'individuo e della natura, o nella condanna del passato, hanno contribuito alle vittorie

della concretezza, che poi, nei secoli successivi alla Rinascenza, doveva sempre più allargare il campo del suo dominio.

Ecco, quindi, la mia conclusione: l'astrazione greca ed il Dio cristiano non sono colpiti dagli splendidi progressi dell'epoca gloriosa, che abbiamo meditato. L'*anima di San Tommaso* non muore, come non morrà mai l'*anima dell'Umanesimo e del Rinascimento*. Le anime sono immortali. Esse non si escludono a vicenda, nonostante la loro diversità, ma si armonizzeranno organicamente, cantando nella continuità dello sviluppo e nella razionalità della storia la presenza del Dio vivente.

INDICE

PREFAZIONE ..... pag. V

INTRODUZIONE

I. — *Il tramonto di S. Tommaso* ..... » 3
II. — *Il metodo storico e la difesa della metafisica dell'essere* » 15

LE CORRENTI FILOSOFICHE ODIERNE DI FRONTE ALL'UMANESIMO E AL RINASCIMENTO

Le diverse valutazioni ..... » 29
1. — L'interpretazione idealista ..... » 30
2. — L'interpretazione positivista ..... » 45
3. — L'interpretazione cattolica ..... » 57
4. — Il problema principale ..... » 88

PARTE PRIMA

LA LETTERATURA E L'ARTE DELL'UMANESIMO E DEL RINASCIMENTO DI FRONTE ALLA METAFISICA DELL'ESSERE

I. — *Petrarca* ..... » 95
II. — *Boccaccio* ..... » 115
III. — *Il risorgimento dell'antichità classica e pagana* ..... » 125
IV. — *Ariosto* ..... » 146
V. — *Il sogno di Girolamo Savonarola* ..... » 158
VI. — *La Controriforma e Torquato Tasso* ..... » 172
VII. — *L'arte del Rinascimento* ..... » 184
VIII. — *Metafisica ed arte* ..... » 211

PARTE SECONDA

La politica e le dottrine giuridiche dell'Umanesimo e del Rinascimento di fronte alla metafisica dell'essere

I. — *Politica e metafisica* ..... pag. 219
II. — *Fra Paolo Sarpi e le relazioni tra Chiesa e Stato*.... » 227
III. — *Cesare Borgia e le relazioni tra politica e morale*.... » 252
IV. — *Il pensiero di Nicolò Machiavelli* ..... » 259
V. — *Una dottrina del Cardinal Bellarmino e la valutazione della politica del Rinascimento* ..... » 279
VI. — *La nuova filosofia del diritto e la metafisica antica:*
1. — Le nuove dottrine giuridiche ..... » 304
2. — Bodin ..... » 314
3. — Francesco Suarez ..... » 331

PARTE TERZA

La riforma protestante e l'antica metafisica

I. — *Lutero* ..... » 351
II. — *Calvino* ..... » 388
III. — *Gli Anabattisti* ..... » 403
IV. — *Metafisica e libertà di coscienza* ..... » 408

PARTE QUARTA

La filosofia e la scienza dell'Umanesimo e del Rinascimento di fronte alla metafisica dell'essere

I. — *Introduzione* ..... » 419
II. — *Nicolò Cusano* ..... » 421
III. — *Epicureismo, scetticismo e stoicismo durante il Rinascimento* ..... » 466
1. — Lorenzo Valla e la morale degli Umanisti.... » 467
2. — Lo scetticismo della Rinascenza da Pietro Ramus a Francesco Sanchez ..... » 484
3. — Montaigne ..... » 499

IV. — *Le scuole aristoteliche nel Rinascimento:*
1. — Le varie correnti ..... » 522
2. — Pietro Pomponazzi ..... » 531
3. — Cesare Cremonini ..... » 562

V. — *Il platonismo nella Rinascenza:*
1. — Le origini ..... pag. 579
2. — Marsilio Ficino ..... » 584
3. — Giovanni Pico della Mirandola ..... » 602

VI. — *Giordano Bruno* ..... » 616
VII. — *Jacob Boehme* ..... » 687
VIII. — *Bernardino Telesio* ..... » 702
IX. — *Tommaso Campanella* ..... » 731
X. — *La religione naturale in Postel, in Sebastiano Franck e in Herbert di Cherbury* ..... » 777
XI. — *La magia e l'astrologia* ..... » 789
XII. — *Leonardo da Vinci* ..... » 807
XIII. — *Galileo Galilei* ..... » 827

CONCLUSIONE ..... » 848

GO INC. GENERAL LIBRARY

PUBBLICAZIONI DELL'UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

Serie Prima: SCIENZE FILOSOFICHE. – Volume I.

Fasc. 1. – Francesco Olgiati, *L'anima di S. Tommaso.* Saggio filosofico intorno alla concezione tomistica. Vol. in-8 di pag. 149, L. 8.

Fasc. 2. – Mariano Cordovani. *Rivelazione e filosofia.* Vol. in-8 di pagine 128, L. 7.

Fasc. 3. – Giuseppe Zamboni, *La gnoseologia dell'atto.* Vol. in-8 di pag. 160, L. 8.

Fasc. 4. – Lavori del laboratorio di psicologia sperimentale:

1. Agostino Gemelli, *Ricerche sperimentali sul comico.*
2. Agostino Gemelli, *Ricerche sull'attività volontaria nel lavoro manuale.*
3. Galli e Beretta, *Ricerche sulle associazioni preferite.*
4. Gemelli e Galli, *Sulle nozioni in fanciulli normali ed anormali* (in preparazione).

Fasc. 5. – Amato Masnovo, *Il neotomismo in Italia.* Vol. in-8 di pag. 248, L. 12. Volume II.

San Tommaso d'Aquino. – Pubblicazione Commemorativa del VI Centenario della canonizzazione con scritti di: M. Grabmann – A. Gemelli – D. Lanna – A. Bernareggi – G. Busnelli – E. Chiocchetti – M. Cordovani – M. De Munnynck – A. Masnovo – F. Olgiati – P. Rossi – P. Rotta – R. M. Schultes – G. Sestili, preceduti dall'enciclica di S. S. Pio XI e pubblicati a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università cattolica del sacro Cuore. Vol. in-8 di pagine 320, con una tavola fuori testo (esaurito).

Volume III. – Mariano Cordovani, *L'attualità di S. Tommaso d'Aquino.* Vol. in-8 di pag. 128, L. 10.

Vol. IV. – Francesco Olgiati, *L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento.* Saggio filosofico. Vol. in-8 di pag. VIII-856, L. 45.

Serie Seconda: SCIENZE GIURIDICHE. – Volume I.

Fasc. 1. – *Sulla riforma del codice penale italiano.* A proposito del progetto Ferri, Parere della facoltà di Scienze sociali dell'Università cattolica del Sacro Cuore (esaurito).

Fasc. 2. – Emilio Albertario – *Animus furandi.* Contributo alla dottrina del furto nel diritto romano e bizantino. Vol. in-8, di pag. 40, L. 4.

Fasc. 3. – Giulio Battaglini, *Introduzione allo studio del diritto penale.* Vol. in-8 di pag. 114, L. 8.

Fasc. 4. – Luigi Raggi, *Il potere discrezionale e la facoltà regolamentare.* Vol. in-8 di pag. 20, L. 2.

Vol. II. – G. B. Biavaschi, *La moderna concezione filosofica dello Stato.* Vol. in-8 di pag. XII-472, L. 55.

Vol. III. – Emilio Albertario, *Delictum e crimen nel diritto romano classico e nella legislazione giustinianea.* Vol. in-8 di pag. 80, L. 5.

Vol. IV. – Giovanni Carrara, *Il boicottaggio.* Vol. in-8 di pag. 224, L. 12.

Serie Terza: SCIENZE SOCIALI. – Volume I.

Fasc. 1. – Aristide Calderini, *La composizione della famiglia secondo le schede di censimento dell'Egitto romano.* Vol. in-8 di pag. 61, L. 5.

Fasc. 2. – Luigi Corsi, *L'applicazione dei principî evangelici nei rapporti internazionali,* Vol. in-8 di pag. 40, L. 4.

Vol. II. – Jacopo Mazzei, *Politica economica internazionale inglese prima di Adamo Smith* (in corso di stampa).

Serie Quarta: SCIENZE FILOLOGICHE.

Vol. I. – Giuseppe Ghedini, *Lettere cristiane nei papiri greci del III e IV secolo.* Volume in-16 di pag. 376, L. 18.

Serie Quinta: SCIENZE STORICHE.

Vol. I. – Giovanni Soranzo, *La lega italica (1454-1455).* Vol. in-8 di pag. 215, L. 12.

Vol. II. – Silvio Vismara, *Il concetto della storia nel pensiero scolastico.* Vol. in-8 di pag. VIII-92, L. 6.

Serie Sesta: SCIENZE BIOLOGICHE.

Vol. I. – Giuseppina Pastori, *Sulla Ematoporfiria sperimentale da benzolderivati.* Vol. in-8 di pag. 32, L. 3.

79219 209.35
Olgiati, F. Ol2
L'anima dell'umanesimo

209.35
Ol2
79219